Andrei Pleșu

Parabolele lui Iisus

Adevărul ca poveste



eBook HUMANITAS

Parabolele lui Iisus

Andrei Pleșu s-a născut în 1948 la București. A absolvit Facultatea de Arte Plastice, Secția de istoria și teoria artei. A obținut doctoratul în istoria artei la Universitatea din București, cu teza *Sentimentul naturii în cultura europeană*. Lector universitar (1980–1982) la Academia de Arte Plastice, București (cursuri de istorie și critică a artei moderne românești). Profesor universitar de filozofie a religiilor, Facultatea de Filozofie, Universitatea din București (1991–1997). Este fondator și director al săptămânalului de cultură *Dilema* (ulterior *Dilema veche*), fondator și președinte al Fundației „Noua Europă" și rector al Colegiului „Noua Europă" (1994), membru al World Academy of Art and Science și al Académie Internationale de Philosophie de l'Art, dr. phil. honoris causa al Universității „Albert Ludwig" din Freiburg im Breisgau și al Universității „Humboldt" din Berlin, Commandeur des Arts et des Lettres, Grand Officier de la Légion d'Honneur.
Scrieri: *Călătorie în lumea formelor*, Meridiane, 1974; *Pitoresc și melancolie. O analiză a sentimentului naturii în cultura europeană*, Univers, 1980; Humanitas, 1992; *Francesco Guardi*, Meridiane, 1981; *Ochiul și lucrurile*, Meridiane, 1986; *Minima moralia. Elemente pentru o etică a intervalului*, Cartea Românească, 1988; Humanitas, 1994 (trad.: franceză, germană, suedeză, maghiară, slovacă); *Jurnalul de la Tescani*, Humanitas, 1993 (trad.: germană, maghiară); *Limba păsărilor*, Humanitas, 1994; *Chipuri și măști ale tranziției*, Humanitas, 1996; *Eliten – Ost und West*, Walter de Gruyter, Berlin–New York, 2001; *Despre îngeri*, Humanitas, 2003 (trad.: franceză, maghiară, germană, engleză, polonă); *Obscenitatea publică*, Humanitas, 2004; *Comèdii la Porțile Orientului*, Humanitas, 2005; *Despre bucurie în Est și în Vest și alte eseuri*, Humanitas, 2006; *Note, stări, zile*, Humanitas, 2010; *Despre frumusețea uitată a vieții*, Humanitas, 2011; numeroase studii și articole în reviste românești și străine.

Andrei Pleșu

Parabolele lui Iisus

Adevărul ca poveste

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactori: Lidia Bodea, Anca Lăcătuş
Coperta: Mihail Coşuleţu
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
DTP: Florina Vasiliu, Carmen Petrescu

ISBN 978-973-50-3787-1 (pdf)

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0372.743.382; 0723.684.194

Pentru fiii mei, Mihai și Matei
Pentru Martin, care mi-a dăruit timpul
de a scrie această carte

Cuvânt înainte

Ca mai toate cărțile pe care le-am publicat în ultimii ani, și cartea de față este rezultatul unei provocări venite din partea Editurii Humanitas. Aveam alte proiecte în minte, dar m-am supus, prietenește, crezând că nu voi avea nevoie de prea mult timp pentru a răspunde „comenzii". Am avut nevoie de câțiva ani… Ani agitați, risipiți, pe fondul cărora parabolele au devenit singurul reper stabil, singura constantă a efortului meu, singurul meu refugiu. Faptul că am reușit să duc cartea la bun sfârșit mi se pare, în acest context, aproape miraculos. Acum, când totul e gata, nu pot spune decât: Slavă Domnului! Dar mulțumesc și împrejurărilor, celor apropiați, și tuturor celor care mi-au dat fără încetare senzația că lucrarea mea ar putea fi utilă și, mai ales, realizabilă.

În alcătuirea ei de astăzi, cartea nu ar fi fost posibilă fără sprijinul substanțial al Institutului de Studii Avansate din Berlin (Wissenschaftskolleg zu Berlin), care mi-a făcut onoarea să mă invite două luni pe an în binefăcătorul său campus. Am profitat de generozitatea rectorilor săi (Dieter Grimm și Luca Giuliani), de solicitudinea întregii lor echipe și, nu în ultimul rând, de serviciile spectaculoase ale unei

biblioteci inegalabile. Pe parcursul redactării lucrării, o serie de fragmente au fost oferite, spre lectură, doamnelor Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, Părintelui Iustin Marchiș, doamnei Anca Manolescu și domnilor Gabriel Liiceanu, Horia-Roman Patapievici, Virgil Ciomoș, Bogdan Tătaru-Cazaban și Mihail Neamțu. Le mulțumesc pentru sugestii și bunăvoință. Materia cărții mi-a slujit pentru susținerea unor conferințe la Universitatea din Iași, la Institutul de Studii Avansate din Nantes și la Centrul de Studii Bizantine „Sf. Petru și Andrei" din București.

Sunt perfect conștient de amplasamentul inconfortabil al întreprinderii mele. Din unghiul specializării teologale pot apărea ca un intrus deopotrivă prezumțios, insuficient „îmbisericit" și, pe alocuri, prea disponibil pentru autori necanonici și spații religioase din afara creștinismului. Pentru cruciații secularizării și, în general, pentru spiritul vremii voi face, dimpotrivă, figură de „reacționar", sensibil, în mod inexplicabil, la texte și idei revolute. Îmi asum, cu scuzele de rigoare, aceste „portrete", dar îmi fac iluzia că încercarea mea își poate găsi un rost și într-o tabără, și în cealaltă. Cred (și sper), de asemenea, că există o sumedenie de cititori cărora lectura textului meu le-ar putea face măcar tot atâta bine cât bine mi-a făcut mie scrierea lui.

Un cald cuvânt de recunoștință datorez doamnei Lidia Bodea, o colaboratoare ideală, ale cărei acribie, intuiție stilistică și empatie încurajatoare m-au însoțit benefic în faza finală a pregătirii textului pentru tipar.

Andrei Pleșu,
București, 7 octombrie 2012

INTRODUCERE

Adevărul ca poveste

Există întrebări cărora li se poate răspunde prompt și pertinent. De la cele ale experienței curente („Care metrou merge la gară?“, „Câte minute trebuie să fiarbă un ou ca să rămână moale?“, „Ce număr porți la pantofi?“ etc.) până la cele ale expertizei științifice („Ce este legea gravitației?“, „Ce diferență este între mișcarea de rotație și mișcarea de revoluție a pământului?“, „Ce este un logaritm?“ „În ce constă teoria evoluționistă a lui Darwin?“). Există și întrebări, cele ale primei copilării, care par simple sau suprarealiste, dar al căror răspuns solicită mai curând talentul metafizic sau fantezia: „Cum știm dacă o râmă care nu se mișcă doarme sau e trează?“, „De ce pisicile miaună și câinii latră?“, „De ce bunica e bătrână și mama e tânără?“, „De ce are mâna cinci degete?“, „Cine a inventat somnul?“ etc. Există, în sfârșit, întrebările „mari“, întrebările ultimative, cărora îmi place să le spun „rusești“, căci fac substanța multor insomnii dostoievskiene: „Ce este fericirea?“, „Există viață după moarte?“, „De ce există răul?“, „Ce e iubirea?“, „Care e sensul vieții?“, „În ce constă înțelepciunea?“ ș.a.m.d. Problema e că tocmai *acestor* întrebări – esențiale pentru o mai bună înțelegere a destinului individual, a dramei

umane, a rosturilor universale – nu li se poate da nici un răspuns. Sunt întrebări definitive, inevitabile și mute. În cazul acesta – spun unii filozofi și logicieni – întrebările de acest tip nu trebuie puse: sunt un mic delir de limbaj, fără soluție consistentă. Alții cred că ele sunt totuși legitime – dacă nu chiar imperative –, dar că nu li se poate răspunde riguros, liniar, argumentativ. Cu alte cuvinte, ele nu trăiesc din răspunsurile pe care le pot suscita, ci din însăși substanța lor interogativă. E bine să fie puse și e bine să *nu* capete răspuns. Pe de altă parte, răspunsul poate veni nu doar ca satisfacție cognitivă, ca *lămurire* a nedumeririi sau curiozității întrebătoare, ci și ca *suspendare* a întrebării.

Întrebarea poate fi, așadar, evacuată, printr-un răspuns care o dizolvă nu prin explicație, ci prin subminarea relevanței ei: răspunzi în așa fel, încât întrebarea nu se mai pune. Dar sunt cel puțin trei feluri de a suspenda o întrebare: A. Încetezi să o mai pui, fiindcă de fapt *nu vrei* să afli răspunsul (Max Frisch: „Noi nu vrem nici un fel de răspuns, vrem doar să uităm întrebarea“). B. Îi răspunzi (când se poate) „științific“ și, procedând astfel, o anulezi ca întrebare. (Omul de știință „rezolvă“ întrebarea, o transformă în „problemă“ soluționată și, ca atare, pusă de o parte, „clasată“. Când *știi* răspunsul și îl poți formula limpede, întrebarea devine caducă. Nu mai ai motive să prelungești indefinit reflecția asupra ei). C. Cufunzi întrebarea în „mările calde ale vieții“, *o complici*, refuzi monotonia răspunsului gata făcut. Nu propui un răspuns geometric, ci o analogie, o metaforă, un „ocoliș“ transfigurator. Pentru întrebările „rusești“ e cea mai adecvată soluție. Singura. În loc să spui,

savant: „uite cum stau lucrurile!“, spui: „hai mai bine să-ți spun o poveste“. Întrebările „mari“ sunt, de regulă, lotul religiilor. Și „poveștile“ la fel. *Patericul* (colecție de pilde și apoftegme ale Părinților deșertului), istorioarele și *koan*-urile zen, snoavele hasidice sunt, toate, încercări de a reacționa adecvat și edificator față de întrebările fără răspuns garantat și greu sistematizabile după tabieturile rațiunii curente. Sunt modalități de a trăi cu *lipsa* răspunsului univoc, indicații de parcurs, auxilii ale *căii*, mai mult decât *definiții* ale capătului de drum. Mesajul lor nu e niciodată direct previzibil: hermenutica lor se vrea – și este – infinită. Nu astâmpără interogația, ci o întrețin, amplificând-o prin surpriză, paradox și mister.[1]

Cu parabolele lui Iisus suntem, de asemenea, în teritoriul *narațiunii* care se substituie *argumentației*. Adevărul lor nu se lasă expus sistematic, nu se constituie într-o doctrină de catedră, într-un „îndreptar“ didactic. Ele spun întotdeauna *mai mult* decât spun și, de multe ori, *altceva* decât par să spună. Aceasta e însăși esența *poveștii*, în contrast cu *enunțul* strict intelectual. Nu Iisus a inventat acest fel de a vorbi (deși, cum vom vedea, i-a dat utilizări insolite). Parabolele erau o „tehnică“ pedagogică foarte răspândită în mediul

---

1. S-ar putea spune că *istorisirea* e mai aproape de mentalitatea orientală decât explicația conceptuală, preferată în Occident. *Cf.* Paul W.J. Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1904, p. 96: „Răsăriteanul nu înseriază idei abstracte, cum suntem noi obișnuiți să facem; el nu gândește în concepte, ci în viziuni intuitive (*Anschauungen*).“

iudaic. Și au rămas „actuale" până târziu în evoluția mediilor sapiențiale evreiești. Să luăm un exemplu, devenit celebru după ce Heinrich Zimmer și Mircea Eliade l-au invocat în lucrările lor. Este povestea rabinului Eisik din Cracovia, fiu al rabinului Jekel din același oraș. Rabinul Bunam din Pžysha o povestea tuturor ucenicilor care veneau la el pentru prima dată. Iat-o:

După mulți ani de sărăcie grea, care însă nu i-au zdruncinat încrederea în Dumnezeu, rabinului Eisik din Cracovia i s-a poruncit în vis să meargă să caute o comoară la Praga, sub podul care duce la palatul regal. După ce visul s-a repetat de trei ori, rabinul Eisik s-a hotărât și a plecat la Praga. Numai că podul era păzit zi și noapte de gardieni, astfel încât rabinul nu îndrăznea să se apuce de săpat. Venea însă în fiecare dimineață lângă pod și îi dădea târcoale până seara. În cele din urmă, șeful pazei, intrigat de ceea ce vedea, l-a întrebat, politicos, ce caută acolo: caută ceva anume sau așteaptă pe cineva? Atunci rabinul Eisik i-a povestit visul datorită căruia venise de atât de departe la Praga. Paznicul a izbucnit în râs: „Bietul de tine, cu pingelele tale tocite! Ai pornit la asemenea drumeție de dragul unui vis! Deh, așa e când te încrezi în vise! Și eu ar fi trebuit să-mi iau picioarele la spinare, când mi s-a poruncit odată, în vis, să merg la Cracovia și, în odaia unui jidov pe care, chipurile, îl chema Eisik, fiul lui Jekel, să sap undeva după sobă, ca să găsesc o comoară. Eisik, fiul lui Jekel! Parcă mă văd la locul cu pricina – unde probabil jumătate din locuitorii evrei se numesc Eisik și cealaltă jumătate Jekel – scotocind prin toate casele!" Și paznicul a izbucnit din nou în râs. Rabinul Eisik s-a înclinat, s-a întors acasă, a dezgropat comoara și, cu o parte

din ea, a construit o casă de rugăciune care se numește Școala „Reb Eisik Reb Jekel“.

„Luați aminte la această poveste! – obișnuia să spună rabinul Bunam – *și primiți învățătura ei: anume că există ceva care nu e de găsit nicăieri în lume, nici chiar lângă cel Drept și Sfânt (Zaddik), dar că totuși există un loc unde lucrul acela poate fi găsit.*“[1]

„Învățătura“ acestei pilde poate fi „tradusă“, firește, și într-o variantă abstract-discursivă. Ea ar include următoarele teme:

α. De cele mai multe ori, ceea ce cauți e la îndemână, în lumea ta, în casa ta, în interiorul tău.

β. Pentru a găsi ceea ce cauți, trebuie mai întâi să faci un lung ocol, să te întorci la tine de departe, să faci un drum. „Aproapele“ se valorifică numai după o laborioasă experiență a „departelui“.

γ. De multe ori, a fi credul e mai rentabil decât a fi sceptic. A lua visele în serios poate aduce beneficii pe care „spiritul critic“ și „rezonabilitatea“ le ratează.

δ. Pentru a lua visele în serios, nu trebuie să abandonezi cu totul discernământul. Numai după ce rabinul Eisik visează *de trei ori* același lucru, decizia lui de a porni la drum i se pare justificată.

ε. Când ai găsit ceea ce cauți, nu trebuie să ții „comoara“ doar pentru tine. Recomandabil e să o investești și în beneficiul celorlalți, al comunității.

---

1. Martin Buber, *Die Chassidischen Bücher*, Verlag von Jakob Hegner, Hellerau, 1928, pp. 532–533.

ζ. „Soluția“, „răspunsul“, e în preajma ta, dar pentru a o descoperi ai nevoie de intervenția salutară a unui „străin“: străin de țara ta, de religia ta, de limba ta, de cultura ta. Imediatul „comorii“ se dezvăluie ca beneficiu al „străinătății“, al unei temporare înstrăinări de sine și de mediul tău familiar.

η. „Adevărul“ nu e *de negăsit*, dar el nu se află neapărat în teritoriul previzibilului, al *înțelepciunii „instituționalizate*“. El poate fi atins, este cu siguranță într-un loc anume, dar, de regulă, *în alt loc* decât cel în care-l cauți.

Și rabinul Bunam, și Heinrich Zimmer, și Mircea Eliade au pus accentul, în interpretările lor, pe una sau alta din temele de mai sus.[1] La rândul ei, Wendy Doniger O'Flaherty semnalează drept semnificativ faptul că ea, ca evreică, descoperă o parabolă aparținând propriei tradiții (iudaice) într-o carte despre India scrisă de un luteran. E un tip de „întâlnire“ care ilustrează „morala“ parabolei înseși. O observație asemănătoare face și Heinrich Zimmer, cu privire la interesul lui pentru „depărtarea“ vechii Indii, definitorie pentru cariera lui academică europeană.[2]

---

1. *Cf.* Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, New York, Pantheon Books, 1946, pp. 219–221 (trad. rom.: *Mituri și simboluri în arta și civilizația indiană*, trad. de Sorin Mărculescu, Humanitas, București, 2007), și Mircea Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, Harper Torchbooks, New York, 1967, pp. 244–245 (trad. rom.: *Mituri, vise și mistere*, trad. de Maria Ivănescu, Cezar Ivănescu, Univers Enciclopedic Gold, București, 2008).

2. *Cf.* Wendy Doniger O'Flaherty, *Other Peoples' Myths. The Cave of Echoes*, The University of Chicago Press, Chicago–London, 1995,

Ne putem întreba acum, comparând povestea în sine și punctajul tematic al „ideilor“ ei, ce are *în plus* povestea. În ce mod *epicul* dovedește un spor de adecvare și de eficiență metafizică față de argumentația *logică*.

Într-o primă instanță și simplu spus, povestea are *viață*. Are *corp*, carne, respirație proprie. Ea pune în pagină o galerie de portrete, peisaje, întâmplări și împrejurări curente, pingele rupte, speranțe, dezamăgiri și euforii, de care, prin natura lui, discursul conceptual se dispensează cu ușurință. Povestea e concretă, tridimensională, „tablou vivant“. Gândul pe care ea îl livrează se scaldă în *sosul* gros al realului, plutește în „planctonul“ polimorf al lumescului. De fapt, ea nu dă ceva *de gândit* fără să dea ceva *de trăit*: un conglomerat de fapte și afecte, de acte și pasiuni, greu de separat prin efort intelectual pur. Discursul se constituie ca *mesaj*. Povestea însoțește mesajul cu *imprecizia* bogată, cu *vibrato*-ul inanalizabil al realității imediate. De aceea, oricât de complicat, discursul e reductibil la afirmații simple, în

---

p. 192, n. 3. Wendy Doniger (*op. cit.*, pp. 138–139) se amuză citând și o versiune parodică a parabolei hasidice, propusă de Woody Allen: e vorba de un rabin care are un vis asemănător cu cel al rabinului Eisik. Pornește la drum spre Vorki, după ce promite că se va întoarce în zece zile. E găsit după doi ani rătăcind prin Urali și înamorat de o ursoaică panda. E adus acasă, înfrigurat și flămând. Sub perna patului pe care se culcă dă peste o comoară. Îi mulțumește, smerit, lui Dumnezeu, dar trei zile mai târziu bântuie iar prin Urali, de data asta deghizat în iepure. „Acestă mică capodoperă – sună comentariul lui Woody Allen – ilustrează amplu absurditatea misticismului.“ E un comentariu – suntem înclinați să adăugăm – care ilustrează, la rândul lui, haloul de cinism al oricărei piruete satirice, când ea nu evită facilitățile locului comun.

vreme ce, oricât de simplă, povestea se poate complica hermeneutic la nesfârșit. Avem obiceiul să spunem că „filozofia“ e „grea“, „complexă“, înclinată să elaboreze sofisticat pe marginea materiei de o brutală *evidență* a lumii. În realitate e tocmai pe dos: gândirea nu poate avansa decât simplificând lucrurile, sistematizând, clasificând, oprind, pentru o clipă, cursul firesc al mișcării universale. Gândirea, în varianta ei speculativă, nu poate evita să fie un „stop-cadru“ al realului. Ca să înțeleagă, ea trebuie să fixeze temporar agitația obiectului ei. Dimpotrivă, povestea e mereu în mișcare, în mers: *însoțește* evenimentele în curgerea lor continuă. Ca și ele, ea „scapă“ oricărei închideri teoretice, oricărei staze artificiale. Această afinitate cu spectacolul vieții obișnuite face ca povestea să aibă un auditoriu mult mai divers și mai larg decât orice construcție doctrinară. E mai ușor de înțeles – chiar dacă mai greu de epuizat – pentru cei fără susținute deprinderi filozofice.

Să adăugăm că, în vreme ce discursul e *argumentativ*, povestea e *indicativă*. Nu *expune* o teorie, ci *arată* o stare de fapt, relatează o situație, fără prea explicite intenții demonstrative. Nu oferă răspunsuri, ci stimulează căutarea lor. În rezumat, s-ar spune că povestea spune nespunând, lasă să joace dinaintea celui care o ascultă palpitul *dintre* cuvinte, de dincolo și de deasupra lor. Prin faptul că „arată“ în loc de a explica, povestea e de o *funcționalitate pedagogică* incomparabil mai mare decât descriptivismul analitic. E mult mai ușor să înveți cum se face nodul la cravată sau cum se manevrează un aparat, atunci când cineva îți *arată*, fără cuvinte, etapele procedurii cu pricina. Și, nu întâmplător,

educația fiecăruia dintre noi a început nu cu prelegeri elaborate, ci cu poveștile spuse de părinți sau bunici. Povestea este „o arătare", o „apariție" care aduce laolaltă nemijlocirea realului, inventarul problemelor pe care el le pune, partea lui de claritate și partea lui de penumbră. „Arătarea" e, simultan, expresie și neliniște. Retorică și muțenie. E o *prezență totală*, în care știutul și neștiutul se manifestă în aceeași măsură și în același timp. Când vezi un arbore sau un nor, vezi, dintr-odată, chiar dacă nu le distingi limpede „la prima vedere", *și* alcătuirea lor senzorială, *și* istoria lor, *și* metabolismul lor intim, *și* suma de întrebări pe care „apariția" lor o provoacă. Goethe avea dreptate să creadă că a privi atent o plantă mijlocește un aport cognitiv mai consistent decât a o asedia bibliografic sau a o pune sub microscop. Povestea e, față de argumentul logic, ceea ce e *imaginea* față de concept. E, ca și imaginea, mai puțin explicită, dar mai cuprinzătoare. Ca „apariție", ca „imagine", povestea e „fenomenală" (gr. *phaino*, „a apărea", „a se expune vederii", „a se arăta", „a iradia"), dar, pentru a prelua terminologia kantiană, „lucrul în sine" (*numenul*) nu e, în cazul narațiunii, distinct și opac față de modul lui de apariție „pentru noi" (*fenomenul*), ci e modul numenului de *a se da pe față*, de a intra în comunicare cu structura, potențialul și limitele înțelegerii noastre.

Gloria conceptului e *proprietatea* termenilor cu care lucrează, univocitatea lor. Farmecul specific al poveștii rezultă din valorificarea unei subtile *improprietăți* a desfășurării și alcătuirii ei (în sensul în care metafora, de pildă, implică o anumită „improprietate"), o improprietate de natură să

excludă comentariul unilateral și să încurajeze căutarea subtextelor și a conotațiilor, transferurile de sens, îndrăzneala hermeneutică. E de înțeles, în acest context, de ce Constantin Noica vorbea atât de des despre necesitatea ca filozofia să recupereze dimensiunea *epicului* și de ce, în consecință, a încercat să reconstituie tezele unuia dintre cele mai dificile texte hegeliene (*Fenomenologia spiritului*), recurgând la stilistica narațiunii (*Povestiri despre om*, 1980). De altfel, filozofia însăși a fost pusă în situația de a admite masive derogări de la „spiritul de geometrie", atunci când a ajuns în preajma incomprehensibilului și a inexprimabilului. Când construcția logică, transparența intelectuală se dovedesc mai curând piedici ale cunoașterii decât auxilii ale ei, metafora și parabola sunt de rigoare: vezi miturile platoniciene (faimoasa „peșteră" din cartea a șaptea a *Republicii*) sau teoria plotiniană a „emanației". Dar nici măcar științele, cu exigența lor de rigoare, de expresie neechivocă, nu scapă de vertijul „derapajului" parabolic, când se decid să vorbească de „corpusculi și unde", „găuri negre" ș.a.m.d. S-ar zice că, pe măsură ce te apropii de adevăr, cuvintele devin aproximative, „litera" devine insuficientă. Se impune recuperarea „duhului", „improprietatea" cu multe chipuri a poveștii.[1]

---

1. Pentru tema „improprietății", cu numeroase exemple, mai ales din spațiul literaturii, *cf.* Rüdiger Zymner, *Uneigentlichkeit. Studien zu Semantik und Geschichte der Parabel*, Ferdinand Schöningh, Paderborn–München–Wien–Zürich, 1991. Pentru problema utilizării metaforei și a parabolelor în filozofie, *cf.* Bernhard H. Taureck, *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004. Pentru tema parabolei

N-aș vrea să se înțeleagă că intenția rândurilor de mai sus e să depuncteze filozofia academică, tehnicile argumentației, logica discursului „științific“. Nici că vrem să validăm „povestea“ drept singura cale potrivită a apropierii de adevăr. Nu toate poveștile sunt adevărate și nu toate sunt un rezervor de înțelepciune. Există și „povești“ inventate pentru a eluda adevărul, pentru a distrage atenția de la severitatea lui. Ceea ce ne-am propus a fost doar să sugerăm că adevărul nu se manifestă numai în ecuații și teoreme, în reguli mecanice și legi inflexibile, în silogisme și afirmații stâncoase. Și asta mai ales în spațiul întrebărilor „rusești“, cele care ne urmăresc, suveran, toată viața și ne duc spre temeiuri din afara experienței curente. Când suntem confruntați cu *aceste* întrebări, constatăm, stingheriți, că trebuie să abordăm un „obiect“ pentru care nu avem *reprezentări* de nici un fel, pentru care nici o referință „reală“ nu e sută la sută plauzibilă. Ne trezim, astfel, într-o acută *criză de înțelegere* și într-o supărătoare *criză de limbaj*. E momentul în care recursul la poveste, la metaforă, la analogie, la mit, la parabolă e inevitabil. Și salutar. Pentru că – în formularea lui Marin Tarangul – în domeniul pe care marile întrebări îl subîntind „nu se poate intra direct, prin ușa din față, ci prin Sfântul Duh, care dă târcoale. Prin ocolire și prin adieri“.

în știință, *cf.* Hans-Peter Dürr, *Auch die Wissenschaft spricht nur in Gleichnissen. Die neue Beziehung zwischen Religion und Naturwissenschaften* (Mariane Oesterreicher, ed.), Herder, Freiburg–Basel–Wien, 2004.

*

În cartea de față, va fi vorba despre poveștile spuse de Iisus (și consemnate în Noul Testament), în efortul Lui de a-i familiariza pe cei din jur cu metabolismul „Împărăției" Sale. „Sarcina" pe care și-o asumă e imposibilă, așadar e pe măsura divinității Sale: are de vorbit despre lucruri *inevidente*, dinaintea unui auditoriu pestriț, „nespecializat" și, în genere, *neșcolit*, are de oferit ajutor, fără să cadă în rețetă și abuz doctrinar, și are de dat nu doar materie de reflecție, ci și *motivație de viață*, suport existențial. Strategia Lui este suspensia constantă a gata-făcutului, a gata-gânditului, a „convingerilor" de lemn. E primul personaj din istoria culturii noastre care a atacat frontal *ispita ideologiei* și care a reușit să se țină departe de orice „sedentarism" instituțional (o reușită care n-a fost imitată de toți urmașii săi).

M-am întrebat, evident, în ce măsură și în ce fel ne putem apropia astăzi de un corpus narativ alcătuit cu două mii de ani înaintea noastră. Și mi-am răspuns recitind povestea rabinului Eisik din Cracovia. În fond, textul evanghelic e departe de noi, iar lumea de azi e departe de lumea lui. Suntem sub podul de la Praga, unde nu e de găsit nici o comoară. Dar tocmai *distanța* aceasta, care ne e dată cadou, face posibil parcursul întoarcerii și al regăsirii. Suntem, cu alte cuvinte, suficient de departe pentru a recupera imediatețea textului, vecinătatea lui, căldura pe care a înmagazinat-o „după sobă", în timp ce noi l-am lăsat ascuns, tatonând prin Praga neliniștilor și utopiilor noastre.

I
„DE CE LE VORBEȘTI ÎN PARABOLE?“

Pentru a transmite ce avea de transmis, Iisus a ales ca mod de expunere vorbirea în parabole. Asta înseamnă că parabola I s-a părut, structural, în perfect acord cu El Însuși, cu substanța a ceea ce voia să transmită și cu nivelul de receptivitate al ascultătorilor. Cu alte cuvinte, date fiind contextul în care vorbea, auditoriul vizat și misiunea pe care o avea de îndeplinit, parabola I s-a impus drept procedeul optim. De altfel, prin tot ce face și prin tot ce spune, Iisus însuși e, s-a spus, o „parabolă în act“[1]. Iar întrucât tema

---

1. *Cf.* Robert Farrar Capon, *Kingdom, Grace, Judgment: Paradox, Outrage, and Vindication in the Parables of Jesus*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 2002, p. 1. De asemenea, Walter P. Weaver, „Jesus as Parable“, în James H. Charlesworth și Walter P. Weaver (eds), *Earthing Christologies. From Jesus' Parables to Jesus the Parable*, Trinity Press International, Valley Forge, Pennsylvannia, 1995, pp. 19–45, sau, din alt unghi, J.J. Vincent, „The parables of Jesus as Self-Revelation“, în *Studia Evangelica. Papers Presented to the International Congress on „The Four Gospels in 1957“* (congres ținut la Christ Church, Oxford, în 1957), Kurt Aland, F.L. Cross, Jean Danielou, Harald Riesenfeld, W.C. van Unnik (eds), Akademie-Verlag, Berlin, 1959, pp. 79–99. *Cf.* și Georg Baudler, *Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse*: *Der erzählerische Lebenswerk Jesu, ein Zugang zum Glauben*, Calwer, Stuttgart; Kösel, München, 1986, pp. 298–314.

predilectă a discursului Său este Împărăția lui Dumnezeu, așadar un domeniu care „nu e din lumea aceasta“, mesajul hristic nu putea fi, cel puțin într-o primă etapă a propovăduirii Sale, decât aluziv, încifrat, indirect.

Lucrurile par clare. Și totuși, în toate Evangheliile sinoptice, vine un moment în care ucenicii se arată nedumeriți de decizia lui Iisus de a vorbi în parabole (*cf.* Matei 13, 10; Marcu 4, 10 și, într-o formă atenuată, cu referire la o singură parabolă, Luca 8, 10). Întrebarea ucenicilor („De ce le vorbești în parabole?“) e oarecum neașteptată într-o ambianță, cea iudaică, în care orice învățător recurgea în mod curent la acest procedeu didactic. Iisus se înscria, folosindu-se de parabole, într-o solidă tradiție locală care, de altfel, a continuat să funcționeze până foarte târziu, în plină modernitate.[1] Traducătorii Septuagintei hotărâseră să redea prin „parabolă“ un termen iudaic (*mașal*, pl. *meșalim*), bogat ilustrat în textele vetero-testamentare și în lumea semitică în general.[2] Nu intrăm, acum, în problematica amplă a rapor-

1. E destul să amintim cazul hasidismului sau personalitatea rabinului Ya'aqov ben Wolf Kranz (1741–1804), cunoscut ca Dubno Maggid, despre care se spune că nu vorbea *decât* în parabole. (*Cf.* Herman A. Glatt, *He Spoke in Parables: The Life and Works of the Dubno Maggid*, Jay Bithmar Publication, New York, 1957).

2. Pentru utilizarea termenului în lumea semitică, *cf.* Otto Eißeldt, *Der Maschal im Alten Testament*, Alfred Töpelmann, Giessen, 1913, Maxime Hermaniuk C.SS.R., *La Parabole évangélique. Enquête exégétique et critique*, Biblioteca Alfonsiana, Louvain, Desclée de Brouwer, Paris, 1947, pp. 62–189. *Cf.*, de asemenea, C. Thoma, S. Lauer, E. Hanspeter, *Die Gleichnisse der Rabbinen, Erster Teil: Pesiqta deRav Kahana (PesK). Einleitung, Übersetzung, Parallelen, Kommentar, Texte*, „Judaica et Christiana“, 10, P. Lang, Bern etc., 1986, și H.N. Bialik, Y.H. Rawnitzki

turilor dintre parabolele Vechiului Testament, cele rabinice și cele ale Noului Testament.[1] Fapt este că întrebarea cu privire la rostul parabolelor în discursul sapiențial al lui Iisus ar avea sens mai degrabă într-un mediu neevreiesc, nefamiliarizat cu deprinderile pedagogice ale evreității. De unde și presupunerea unor exegeți că, în pasajele amintite, avem de-a face fie cu programul „universalist“ al evangheliștilor, fie cu pasaje adăugate, lămuritor, de Biserica timpurie.

(eds), *The Book of Legends. Sefer ha-Aggadah: Legends from the Talmud and Midrash*, Schocken Books, New York, 1992.

1. *Cf. supra*, pp. 13–14. Deocamdată, semnalăm câteva lucrări de referință: Paul W.J. Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, ed. cit.; Paul W.J. Fiebig, *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neu-testamentlichen Zeitalters*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1912; C. Westermann, *Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament*, „Calwer theologische Monographien“, 14, Calwer Verlag, Stuttgart, 1984; P. Dschulnigg, *Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament*: *Die Gleichnisse der PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament*, „Judaica et Christiana“, 12, P. Lang, Bern etc. 1988; Clemens Thoma, Michael Wyschogrod (eds), *Parable and Story in Judaism and Christianity*, A Stimulus Book, Paulist Press, New York, Mahwah, 1989 (mai ales studiul lui Lawrence Boadt, C.S.P. de la pp. 159–181), și, mai nou, Catherine Hezser, „Rabbinische Gleichnisse und ihre Vergleichbarkeit mit neutestamentlichen Gleichnisse“, în Ruben Zimmermann, Gabi Kern (eds), *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.

I
Un „scandal teologic"?

Cu mult mai surprinzător, însă, decât întrebarea ucenicilor sună răspunsul lui Iisus. În versiunea cea mai radicală, el apare la Marcu (4, 11–12): „Și El le-a zis: Vouă vă este dat să cunoașteți tainele împărăției lui Dumnezeu, dar celor din afară toate li se fac în parabole, ca privind să privească și să nu vadă și auzind să audă și să nu înțeleagă, ca nu cumva să-și revină și să li se ierte."[1] Iată și versiunea, mai concisă, a lui Luca (8, 10): „Iar El a zis: Vouă vă este dat să cunoașteți tainele împărăției lui Dumnezeu; dar celorlalți, în parabole, ca văzând să nu vadă și auzind să nu înțeleagă." O versiune mai complexă și mai nuanțată găsim la Matei (13, 11–17): „Iar El, răspunzând, le-a zis: Pentru că vouă vi s-a dat să cunoașteți tainele împărăției cerurilor, dar acelora nu li s-a dat. Căci celui ce are i se va da și-i va prisosi, dar de la cel ce nu are se va lua și ceea ce are. De aceea le vorbesc în parabole, că ei văd fără să vadă

---

1. Pentru citatele din Noul Testament, am folosit, în majoritatea cazurilor, versiunea Bartolomeu Valeriu Anania, ediția a doua revăzută și îmbunătățită, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995. Când am recurs la alte versiuni, am făcut, *ad locum*, precizările necesare.

și aud fără să audă și nici să înțeleagă. Și se plinește cu ei proorocia lui Isaia: Cu auzul veți auzi, dar nu veți înțelege, și cu privirea veți privi, dar nu veți vedea. Căci inima acestui popor s-a împietrit și urechile lor greu aud și ochii lor s-au închis, ca nu cumva cu ochii să vadă și cu urechile să audă și cu inima să înțeleagă și să-și revină și Eu să-i vindec. Dar fericiți sunt ochii voștri că văd și urechile voastre că aud. Că adevăr vă grăiesc: mulți prooroci și drepți au dorit să vadă ce vedeți voi și n-au văzut, și să audă ceea ce auziți voi și n-au auzit."

Substanța explicită a răspunsului hristic e de natură să provoace serioase probleme de înțelegere. Rezultă că, pentru Iisus, „publicul" se împarte în două: pe de o parte, apropiații, cei din preajmă, adepții și, pe de alta, „cei din afară", „ceilalți", mulțimea amorfă a Israelului. Cei dintâi au acces la adevăruri care celorlalți le sunt ascunse. Parabolele sunt răbdător explicate ucenicilor, în vreme ce, pentru restul poporului, ele rămân opace, ca niște voaluri întunecate, ca un cifru fără cheie. (Marcu 4, 34: „Iar fără parabolă nu le grăia; însă ucenicilor Săi le lămurea pe toate între El și ei.") Acest comportament discriminatoriu[1] are drept motivație obtuzitatea, exterioritatea *culpabilă* a massei israelite. Încă de pe vremea lui Isaia (6, 9–10, citat în textul lui Matei), ea a avut inima împietrită: a fost insensibilă la evidențe, a tratat cu indiferență apelul divin, s-a arătat incapabilă să primească ce i se oferea. Pedeapsa vine de la sine. În loc să fie instruite

1. De care ucenicii înșiși își dau seama, de vreme ce întreabă, cu Petru (Luca 12, 41): „Parabola aceasta o spui pentru noi, sau și pentru toți?"

pe șleau, în loc să fie ajutate să înțeleagă, mulțimile inerte vor fi condamnate la perplexitate: vor auzi parabole obscure, vor fi constrânse la blocaj spiritual. În vreme ce ucenicii vor căpăta parabole limpezi, gata descifrate, „cei din afară“ vor căpăta enigme insolubile.

La o primă analiză, decizia „elitistă“ a lui Iisus e smintitoare. Ea pare să contrazică nu numai uzul tradițional al parabolei (a) și stilul hristic în genere (b), dar și o sumedenie de alte texte din cuprinsul Evangheliilor (c).

a. În mod tradițional, discursul iudaic recurgea la parabole pentru *a clarifica* o idee sau un text. Parabola era, așadar, o procedură *simplificatoare*: ea își propunea, de regulă, să reducă, printr-o ilustrație la îndemână, printr-o comparație intuitivă, obscuritatea sau subtilitatea greu abordabilă a unui pasaj scripturar. Iisus pare hotărât să procedeze exact pe dos: el vrea *să complice* lucrurile, până la ininteligibil. Nu să aducă adevărul la nivel „popular“, accesibil oricui, ci, dimpotrivă, să-l camufleze, să-l sustragă percepției comune. S-ar spune, cu alte cuvinte, că în vreme ce rabinii se foloseau de parabole ca să lumineze zonele întunecoase ale mesajului lor, Iisus le folosește pentru a obtura lumina, pentru a întreține o atmosferă de clar-obscur. El nu vrea – insistă Robert Farrar Capon – să dea satisfacție ascultătorilor printr-o limpezime sporită, ci, mai curând, să le atragă atenția asupra modului nesatisfăcător în care înțeleg și explică lucrurile în mod curent.[1] „N-ați înțeles? – pare să-și întrebe

1. R.F. Capon, *op. cit.*, p. 5.

hermeneutul rabinic interlocutorii. „Atunci hai să vă spun o poveste lămuritoare!“ „Credeți că ați înțeles?“ – sună, dimpotrivă, socratic, întrebarea lui Iisus. „Atunci am să vă spun o poveste. Veți vedea că n-ați înțeles cum trebuie.“

Nu trebuie să abuzăm, însă, de acest contrast. Mai întâi, nu toate parabolele Israelului sunt explicite. Un exemplu caracteristic este pasajul din Ezechiel (17, 1–10) despre cei doi vulturi și vița născută din cedrul Libanului. Avem de a face cu o parabolă care, în sine, nu e de loc transparentă, ceea ce face necesară o explicație suplimentară (17, 11–16). E adevărat că, în general, parabolele semite includ o strategie divulgativă, dar dimensiunea „enigmă“ e și ea prezentă adesea, fie de la bun început, cum susțin exegeți ca C.A. Bugge, P. Lagrange, sau P. Fonck, fie într-o etapă târzie, cea a literaturii deuterocanonice, cum susțin alții (A. Jülicher, A. Loisy)[1]. Prin urmare, Iisus nu contrazice întru totul pedagogia ambianței în care se mișcă, deși pune un accent în plus pe indescifrabilul *voit* al parabolelor, când acestea se adresează celor „din afară“. „Originalitatea“ hristică – în raport cu exercițiile parabolice ale conaționalilor săi – e de alt tip. E drept, unii o contestă fără ezitare, declarând că forma parabolei a fost creată de înțelepții Israelului înainte de Iisus, astfel încât Lui nu I-a rămas decât să dezvolte un tipar deja existent.[2] Contează însă despre ce parabole israelite vorbim. Cele veterotestamentare – preponderent exegetice – sunt în mod clar diferite de parabolele hristice,

---

1. Pentru detalii, *cf.* Maxime Hermaniuk, *op. cit.*, pp. 120 și urm.
2. David Flusser, *Jewish Sources in Early Christianity*, MOD Books, Tel Aviv, 1989, p. 66.

mai directe, nelivrești, manevrând materia primă a vieții cotidiene. Asemănări se pot stabili, mai degrabă, cu parabolele rabinice, care însă devin curente abia după anul 70 d. Hr., ceea ce îi determină pe unii cercetători să afirme că Iisus e cel dintâi mare utilizator de parabole și că „parabolele Sale sunt în mod evident diferite de orice alte narațiuni cunoscute în Antichitatea elenistică și greco-romană, inclusiv de parabolele rabinice“[1]. „Originalitatea“ lui Iisus se poate, așadar, susține, dar ea nu constă în cultivarea parabolei ca *logos skoteinos*, ca vorbire „obscură“. Parabola cochetează, pretutindeni, cu un anumit coeficient de mister.[2]

b. O altă categorie de comentatori observă că disjuncția drastică proclamată de Iisus între apropiații săi și „cei din afară“ contravine net stilului hristic în genere. Traseul

---

1. James Breech, *Jesus and Postmodernism*, Fortress Press, Minneapolis, 1989, pp. 24–25. Pentru detalii, *cf.* Arland J. Hultgren, *The Parables of Jesus. A Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 2002, pp. 5–11. Hultgren propune o definiție, în șase puncte, a unicității parabolelor hristice: 1. Modul direct de a angaja participarea auditoriului, 2. Caracterul nelivresc, 3. Legătura cu experiența cotidiană, 4. Dimensiunea teologică, dar fără abuz de abstracțiuni, 5. Recursul la elementul surpriză, la comportamentul atipic, imprevizibil, 6. Dozajul fără precedent între tradiția sapiențială iudaică și tradiția eshatologică.

2. *Cf.* teza lui Frank Kermode, după care orice tip de narativitate implică o anumită componentă de opacitate (*The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1979, p. 25). *Cf.* Și Yuri Lotman: „Non-understanding, incomplete understanding, or misunderstanding are not side-products of the exchange of information, but belong to its very essence“ („The Sign Mechanism of Culture“, în *Semiotica*, nr. 12, 1974, p. 302. Îi mulțumesc lui Albrecht Koschorke pentru această trimitere.

lumesc al Mântuitorului nu e unul al excluziunii, nu cultivă, programatic, excomunicarea. Iisus are o misiune de tip universal și, ca atare, se adresează, fără discriminare, tuturor. Raporturile lui cu mulțimea nu sunt, de regulă, marcate de antagonism. Dimpotrivă. Mulțimea, până în preziua sacrificării Sale, Îl simpatizează, Îl ascultă, Îl urmează. Iar El i se dăruiește fără ezitare: o instruiește, o hrănește, o entuziasmează prin miracole și vindecări spectaculoase. Iisus nu refuză nimănui binele pe care îl poate face. Iar „beneficiarii" sunt, întotdeauna, recunoscători. De altfel, chiar în Evanghelia după Marcu, locurile în care e vorba de excelenta întâlnire a lui Iisus cu „poporul" abundă. După vindecările din Capernaum, „toată cetatea era adunată la ușă" (1, 33: ușa casei lui Simon, în care se afla Tămăduitorul). „Toți Te caută", îi spun ucenicii (1, 37). „Și s-au adunat atât de mulți, încât nu mai era loc nici înaintea ușii" (2, 2): paraliticul a trebuit să fie adus în casă prin acoperișul spart, „din pricina mulțimii" (2, 4). „Toți erau uimiți și-L slăveau pe Dumnezeu zicând: Asemenea lucruri niciodată n-am văzut" (2, 12). Mulțimea e din ce în ce mai năvalnică în zelul ei de a-l însoți pe Iisus (3, 7, 10). „Se călcau unii pe alții" spune și Luca (12, 1). Dar să ne întoarcem la Marcu: oamenii vin „din Galileea și din Iudeea și din Ierusalim și din Idumeea și de dincolo de Iordan și dimprejurul Tirului și al Sidonului" (3, 7–8). Micul grup din jurul Învățătorului nu mai apucă nici să mănânce din cauza îmbulzelii (3, 20), iar pentru a reuși să propovăduiască, Iisus se desprinde de adulatori și urcă într-o luntre, de unde le vorbește celor de pe mal (4, 1). După Schimbarea la Față, mulțimea „freamătă" și „aleargă

să I se închine“ (9, 14–15). Arhiereii și cărturarii nu îndrăznesc să se atingă de Cel pe care-l resimțeau drept dușman, tocmai datorită admirației masive pe care i-o arătau cei mulți (11, 18, sau 12, 12). La rândul Lui, Iisus e plin de compasiune: „Milă Îmi este de mulțime, că trei zile sunt de când așteaptă lângă Mine și n-au ce să mănânce“ (8, 2). În sfârșit, în modul cel mai neechivoc cu putință, pasajul 10, 1 pare anume făcut spre a contrazice textul de la 4, 11–12: „...și mulțimile s-au adunat iarăși la El și El iarăși le învăța, după cum îi era obiceiul“.[1] Instruirea mulțimilor e, așadar, pentru Iisus, o ocupație constantă, devenită obișnuință. Auditoriul Lui e, prin definiție, atotcuprinzător: „Veniți la mine toți...“ (Matei 11, 28). Cum putea, deci, „cel blând și smerit cu inima“ (Matei 11, 29), Cel care „n-a venit să judece lumea“ (Ioan 12, 47) să afișeze un program al pedepsei definitive, al departajării nemiloase între ascultătorii Săi? Răspunsul pe care I-l atribuie Evanghelia după Marcu (4, 11–12) e de o neplauzibilă cruzime, dacă nu „scandalos din punct de vedere teologic“[2]. „E absurd“ – spune T.W. Manson[3]. Dacă scopul lui Iisus era să obtureze, în rândurile majorității, înțelegerea, căința, iertarea, n-ar fi fost mai

---

1. Pentru comentarii la toate pasajele citate, *cf.* Hermaniuk, *op. cit.*, pp. 304–307.

2. Expresia îi aparține lui John C. Meagher, „Clumsy Construction in Mark's Gospel. A Critique of Form and Redaktionsgeschichte“, în *Toronto Studies in Theology*, nr. 121, 1979, citat după A.J. Hultgren, *op. cit.*, p. 460.

3. T.W. Manson, *The Teaching of Jesus. Studies in Its Form and Content*, Cambridge University Press, 1935, p. 76, *apud* Hultgren, *op. cit.*, p. 458.

logic să tacă pur și simplu? De ce, totuși, pierde timpul cu povești sibilinice, impenetrabile?

Să nu trecem, însă, mai departe, fără să atragem atenția asupra unor nuanțe ale discursului hristic, care nu îngăduie concluzii liniare. Iisus nu e un animator popular euforic. Iubirea lui pentru cei mulți nu e o formă de idolatrie și nu propune o lâncedă doctrină populistă. Învățătorul nu e dispus să-și menajeze, necondiționat, învățăceii și, când e cazul, știe să devină amenințător. E curios că această dimensiune a retoricii Sale nu se manifestă, așa cum ne-am aștepta, în versiunea evanghelică a lui Marcu. Dar ea e vădită la Matei (11, 20–23) și la Luca (10, 13–15), atunci când Iisus profetizează mustrător la adresa păcătoșilor din Horazin, Betsaida și Capernaum, adică tocmai din cetățile în care nu făcuse economie de minuni. Semne de exasperare apar, totuși, și la Marcu: „O, neam necredincios, până când voi fi cu voi? Până când vă voi răbda?“ (9, 19). Sau la Luca: „…dacă nu vă veți pocăi, toți veți pieri la fel“ (13, 5). Concluzie (provizorie): răspunsul abrupt al lui Iisus la întrebarea discipolilor despre rostul vorbirii în parabole e greu de domesticit hermeneutic: Mântuitorul nu poate vocifera ca un înger exterminator, dar nu e nici un predicator „*soft*“, un distribuitor neglijent de indulgențe. Trebuie să aibă motive solide, pentru a arbora, în ciuda inimii Sale atotiubitoare, gesticulația excluziunii.

c. Textele evanghelice ridică însă și alte obstacole în calea unei analize coerente a răspunsului hristic. Mai întâi, e limpede că Iisus nu le vorbește în parabole doar „celor din afară“. O sumedenie de parabole se adresează ucenicilor,

altele vrăjmașilor (arhierei, cărturari etc.), altele mulțimii în sens larg. Altele, în sfârșit, sunt rostite dinaintea unui auditoriu amestecat, în care se regăsesc toate cele trei categorii. E adevărat că ucenicii beneficiază, îndeobște, și de tâlcuiri amănunțite din partea Învățătorului, dar nu se poate spune că, datorită calității lor speciale, ei sunt scutiți de limbajul parabolic care trebuie să-i descurajeze pe „neinițiați“. Apoi, trebuie să ne întrebăm cine sunt, în fond, „cei din afară“ și cei din preajmă și cât de limpede e deosebirea de perspicacitate dintre ei. Sunt „cei din afară“ *opozanții* lui Iisus, sau, alături de ei, și mulțimile opace, indiferente sau incapabile să treacă dincolo de gata-făcutul unei înțelepciuni convenționale? Din texte, rezultă că grupul „refuzaților“ îi include, de-a valma, pe toți cei care nu fac parte din cercul celor „ce erau pe lângă El, împreună cu cei doisprezece“ (Marcu 4, 10). Pe de altă parte, o anumită departajare există și printre „cei dinăuntru“. În capitolul 13 din Evanghelia după Marcu, aflăm că anumite taine legate de venirea finală a Fiului Omului sunt împărtășite doar lui Petru, Iacob, Ioan și Andrei, care L-au întrebat „numai ei între ei“ (13, 3)[1]. Pentru Schimbarea la Față, Iisus îi alege drept martori doar pe Petru, Iacob și Ioan (Matei 17, 1). Sunt ceilalți ucenici „în afară“? O ultimă problemă: s-ar zice că, spre deosebire de vrăjmași și de plebea păcătoasă, ucenicii au darul înțelegerii. Lor „li s-a dat să cunoască“ mistere inaccesibile, în vreme ce restul ascultătorilor „privesc fără să vadă, și aud fără să priceapă“. În realitate, lucrurile nu stau întotdeauna așa:

1. *Cf.* Hermaniuk, *op. cit.*, pp. 321–322, și Hultgren, *op. cit.*, p. 455.

în mai multe locuri din Evanghelie, Iisus e silit să constate, nu fără o urmă de exasperare, că discipolii săi pot fi la fel de obtuzi ca și „cei din afară“[1]. Apropiații par să nu înțeleagă, de pildă, Parabola semănătorului: „Nu pricepeți parabola aceasta? Atunci cum veți înțelege toate parabolele?“ (Marcu 4, 13). „Așadar și voi sunteți tot atât de nepricepuți?“ (Marcu 7, 18). „Inima împietrită“ despre care vorbea Isaia pare să fi devenit, dintr-odată, și atributul „ezotericilor“: „…nimic nu pricepuseră din minunea pâinilor, deoarece inima lor era împietrită“ (Marcu 6, 52). „Încă nu înțelegeți, nici nu pricepeți? Atât de împietrită vă este inima? Ochi aveți și nu vedeți, urechi aveți și nu auziți.“ (Marcu 8, 17–18). Cu atât mai puțin sunt pregătiți apostolii să înțeleagă profeția – oricât de explicită – a Învățătorului lor, cu privire la apropiata Sa moarte și Înviere: „Dar ei n-au priceput nimic din acestea; că ascuns era cuvântul acesta pentru ei și nu înțelegeau cele spuse“ (Luca 18, 34). Invers, „cei din afară“ pricep uneori foarte bine despre ce este vorba: după ce aud Parabola lucrătorilor nevrednici ai viei (Marcu 12, 1–9), arhiereii, cărturarii și bătrânii cetății știu perfect că ea fusese rostită „împotriva lor“ (Marcu 12, 12).

Exegeza dintotdeauna a avut, deci, multiple îndreptățiri să privească pasajul de la Marcu 4, 11–12 cu un sentiment de frustrare. S-au căutat, asiduu, soluții filologice, istorice și dogmatice care să facă suportabilă teologic duritatea lui Iisus față de cei care nu merită *decât* parabole… Vorbește

1. Marcu pare să spună că „parabolele consemnează incapacitatea *tuturor* (s.m. – A.P.) de a le pătrunde sensul“. (*Cf.* Kermode*, op. cit.*, p. 27.) *Cf.* și p. 45: „…nu suntem niciodată înăuntru…“

Iisus numai pentru câțiva aleși? Este creștinește admisibil să-i ții la distanță pe cei care nu fac parte din anturajul tău imediat? E opacitatea discipolilor tolerabilă, în vreme ce opacitatea massei e ireversibil vinovată? Și dacă unii sunt condamnați din plecare să nu priceapă și să nu fie iertați, avem de-a face cumva, în acest pasaj, cu un argument în favoarea predestinării?[1]

În efortul de a lămuri un text atât de pretențios, filologii au ales, cum fac adesea, soluția cea mai tranșantă: textul e atât de ciudat, încât el trebuie, pur și simplu, pus la îndoială. E probabil inautentic. E o intercalare (accidentală sau voită), un adaos inoportun (al lui Marcu sau al altora de după el). Mai ales când iau în discuție lucrări vechi, grămăticii preferă, în mod spontan, să se îndoiască mai curând de istoricitatea textului decât de propria istețime. În felul acesta, problema se rezolvă rapid și definitiv. Dar aplombul strict filologic e preluat, din păcate, de mulți, foarte respectabili, universitari și teologi, de la A. Jülicher, W. Bousset, R. Otto și A. Loisy, la Montefiori, Lowrie, B.T. D. Smith ș.a.[2] Pentru ei, textul e implauzibil ca discurs hristic. Și e implauzibil din cauza conjuncției grecești *hina* (ca să, pentru ca), o conjuncție care introduce, așadar, o propoziție finală, rezultat al unei intenții clare. Și la Marcu, și la

---

1. *Cf.* Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung: zweite, neu bearbeitete und vermehrte Auflage des Werkes „Von Reimarus zu Wrede“*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1913, pp. 400 și urm., *apud* Dr. Max Meinertz, *Die Gleichnisse Jesu*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westphalen), 1948, p. 83, n. 4.

2. Pentru detalii și bibliografie, *cf.* Hermaniuk, *op. cit.*, pp. 11–13.

Luca, folosirea acestei conjuncții probează scopul pe care și-l asumă Iisus când vorbește „celor din afară“ în parabole: ei trebuie împiedicați să înțeleagă. Or, acest scop e cu totul străin predicației și misiunii hristice în genere. *Ergo*, textul e suspect. Există și tentativa de a pune un semn de întrebare nu asupra textului, ci asupra traducerii lui. S-au identificat locuri, în scrierile de limbă greacă (la Epictet, la Sf. Ioan Gură de Aur și la mulți alții), în care *hina* are sens cauzal: nu înseamnă „ca să“, „pentru ca“, ci „pentru că“, „deoarece“. Mai mult: M. Pernod, într-un studiu din 1927 despre limba Evangheliilor, se străduiește să semnaleze în chiar textul Noului Testament (în Apocalipsă, de pildă, la 14, 13; 16, 15 sau 22, 14) utilizări cauzale ale conjuncției[1]. În sprijinul unei asemenea interpretări, vine înlocuirea lui *hina* cu *hoti*, în versiunea lui Matei. *Hoti* introduce, în mod cert, o explicație de tip cauzal: „...le vorbesc în parabole, *că* ei văd fără să vadă...“ Justițiarul penalizator din Marcu și Luca (acceptat ca atare în comentariile lui Augustin și Toma d'Aquino) devine, la Matei, mai curând un orator milostiv: El atenuează, prin parabole, lumina orbitoare a adevărului Său, așa încât auditorii nepregătiți să nu se smintească sau, admițând că ar pricepe spusele Sale, să nu se comporte recalcitrant și să adauge, în felul acesta, obtuzității inițiale, păcatul blasfemiei. Pe scurt, unei evidențe care orbește, Iisus îi preferă, când e vorba de neinițiați, o semiobscuritate, o inevidență care să stimuleze așteptarea luminii și s-o pregătească.[2]

---

1. *Cf.* Hermaniuk, *op. cit.*, pp. 312–316.
2. S-a putut chiar spune că, deși cei din afară nu au acces direct la „taină“, parabolele se străduiesc să le ofere cel mai bun substitut posibil al ei (*Cf.* Frank Kermode, *op. cit.*, p. 149, n. 4).

E ipoteza cu care lucrează teologi de mare anvergură, în frunte cu Sf. Ioan Gură de Aur (sau, dintre moderni, P. Lagrange). Dacă totuși acceptăm sensul final al lui *hina*, rămâne să insistăm asupra echivalării lui *mepote* cu „dacă nu“ (în loc de „ca nu cumva“), și atunci, dintr-odată, textul oferit de Marcu la 4, 11–12 devine „rezonabil“. Iată-l, în traducerea propusă de Joachim Jeremias: „Vouă vă este dat să cunoașteți tainele împărăției lui Dumnezeu, dar pentru cei din afară totul este obscur, pentru ca ei (precum este scris), uitându-se să nu vadă și auzind să nu înțeleagă, dacă nu se vor întoarce și Dumnezeu îi va ierta.“[1] Așadar, vorbirea în parabole îngreunează, într-o primă etapă, înțelegerea, dar nu exclude iertarea finală a lui Dumnezeu, cu condiția ca „exotericii“ să se dea pe brazdă, să-și depășească blocajul, să-și recapete perspicacitatea, *întorcându-se* la Dumnezeu. Netransparența parabolelor este o probă. Cei care o trec sunt recuperați[2].

Pentru a înțelege răspunsul neobișnuit (la prima vedere) pe care Iisus îl dă ucenicilor Săi la întrebarea „De ce le vorbești în parabole?“, vom încerca o altă cale decât cele inventariate mai sus. Mai întâi, nu ne vom îngădui să punem în discuție autenticitatea textului analizat. Nu putem rescrie Evanghelia, pentru a o aduce la nivelul „dinților de lapte“

1. *Cf.* Joachim Jeremias, *Parabolele lui Iisus*, traducere din limba engleză de P.S. Calinic Dumitriu, pr. prof. dr. Vasile Mihoc și dr. Ștefan Matei, Anastasia, București, 2000, p. 15.

2. Un argument în favoarea versiunii lui Jeremias e și textul din Isaia pe care îl citează Iisus. Parcurs până la ultimul verset, el lasă loc pentru speranță: după nimicirea totală a Israelului, „o sământă sfântă se va naște iarăși din poporul acesta“ (Isaia 6, 13).

ai înțelepciunii curente. Dacă luăm în serios caracterul *revelat* al textelor sacre – ceea ce e un minim gest de politețe când ne aplecăm asupra lor, căci acordă credit modului lor de constituire și respectă *intenția* difuzării lor –, atunci ne vom abține să începem dialogul cu o suspiciune de principiu. Textul trebuie luat drept ceea ce este și trebuie înțeles *așa cum este*. Marcu 4, 11–12 și versiunile paralele din Matei și Luca vor să spună exact ceea ce spun, chiar dacă asta contrazice deprinderile noastre mentale, culturale și sufletești. Iisus afirmă, deci, că vorbește în parabole, mai ales celor care nu fac parte din familia lui spirituală, pentru a amenda, de la bun început, orice tentativă de comprehensiune facilă, orice „împietrire“ cognitivă, orice „rezistență“ inerțială a minții și a sensibilității. El nu oferă, acolo unde ceea ce oferă nu e primit sau măcar așteptat. Nu dă, fără o garanție de *receptivitate*. Și asta nu pentru că face calcule negustorești, nu pentru că refuză să investească fără profit, ci pentru că știe că ceea ce are de oferit nu are nici o valoare dacă nu răspunde unor nevoi și întrebări vii. Iisus nu e „disponibil“ decât când întâlnește, în oglindă, o disponibilitate simetrică. „Cruzimea“ răspunsului Său e, prin urmare, ea însăși o parabolă. Ea deschide o serie de alte parabole care, laolaltă, ar putea constitui *o analitică a receptivității*. Fractura dintre „adepți“ și „cei din afară“ nu e decalajul dintre „inițiați“ și „neinițiați“, ci deosebirea dintre ascultătorii disponibili și cei indisponibili.

A doua teză pe care o susținem (după aceea a autenticității textului) este că pasajul de care ne ocupăm e departe

de a fi solitar în economia Evangheliilor. Iisus e „crud“ sau, în orice caz, dur și în alte locuri din Noul Testament. Să luăm, de pildă, bine-cunoscutul pasaj de la Matei 7, 6: „Nu dați cele sfinte câinilor, nici nu aruncați mărgăritarele voastre înaintea porcilor, ca nu cumva să le calce în picioare și, întorcându-se, să vă sfâșie.“ În spațiul biblic, și câinii, și porcii au o conotație negativă, ofensatoare.[1] Fie că sunt asociați cu necredincioșii, cu cei de altă credință sau cu o impuritate generică, ei sunt „exteriori“ valorilor consacrate.[2] Textul atrage atenția asupra unei inadecvări de fond între cel care oferă (și ceea ce oferă) și cel care primește. „A da“ nu e, în orice condiții, o specie a generozității. Poți da ceva care e incompatibil cu natura, nevoile, limitele și habitudinile receptorului, caz în care oferta nu e doar deplasată, ci direct primejdioasă pentru ambele părți. Nu dai câinilor fân, măgarului oase și broaștei apă.[3] La fel, nu dai soluții celor care cred că le au și disprețuiesc, în consecință, propunerea ta. Orice învățător înțelept își va alege cu grijă învățăceii, iar excluderea celor neaveniți nu e decât în aparență un act de cruzime sau de exclusivism arbitrar. Exemple

---

1. *Cf.* Christian Münch, în Ruben Zimmermann (ed.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, p. 401.

2. Exegeții observă că termenul grecesc pentru „câine“ este aici *kyon*, desemnând, în genere, câinii fără stăpân, cei „din afara“ casei (*cf.* și Luca 16, 21). Câinelui „domestic“ i se spune *kynarion* (*cf.* Matei 15, 26, unde Iisus, la sugestia femeii cananeence, acceptă că asemenea câini se pot hrăni cu firimiturile căzute de la masa copiilor casei).

3. O analiză pedantă a acestor tipuri de inadecvare, la H. von Lips, „Schweine füttert man, Hunde nicht – ein Versuch, das Rätsel von Matthäus 7,6 zu lösen“, în *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, nr. 79, 1988, pp. 165–186.

de „sfântă mânie“ divină apar și în alte parabole (Parabola nunții fiului de împărat, de pildă, sau cea a lucrătorilor nevrednici ai viei, de care ne vom ocupa mai jos).[1]

Există, prin urmare, o serie de texte, în litera cărora „creștinismul“ lui Iisus poate părea unui cititor convențional „necreștinesc“. Asta pentru că ne-am obișnuit cu imaginea unui creștinism flasc, bolând, risipindu-se „democratic“ și sentimental într-un peisaj din ce în ce mai indiferent, când nu e direct ostil. Creștinismul – spun mai ales unii intelectuali „generoși“ – e la el acasă în sufletul câte unei babe pravoslavnice. Poate. Dar depinde de babă. Nu orice gospodină de vârsta a treia care se aferează bigot prin ograda bisericii e receptaculul optim al credinței. Iubirea hristică e, desigur, nelimitată, necondiționată, „îndelung răbdătoare“. „Toate le suferă.“ În afară de opacitate și silnicie. Nu se impune cu forța, nu batjocorește libertatea aproapelui, fie el din preajmă sau din afară. Iubirea hristică nu se poate dărui pietrelor, firilor îndărătnice sau îndobitocite, răzvrătiților profesioniști și adormiților. Nu contaminează, somnambulic, pe toată lumea. E de față pentru *toți*, dar nu pentru *oricine*. Și, în orice caz, nu pentru cei care n-o percep, n-o doresc, n-o suportă. Ca orice iubire adevărată, iubirea hristică nu funcționează decât dacă e împărtășită. Restul e literatură roz, emotivitate populistă.

Cât despre „cei din afară“, ei nu pot avea o identitate precisă, discriminatorie. Nu cei de altă religie, nu cei mulți, fără contact direct cu cercul restrâns al ucenicilor, sunt nece-

---

1. *Cf. infra*, pp. 185 și urm. De asemenea, pp. 113 și urm.

sarmente „exteriori“ învățăturii hristice. Exterioritatea e condiția însăși a apariției noastre în lume, trauma inaugurală pe care o are de suportat nou-născutul când iese *în afara* pântecului matern: dintr-un univers închis, protector, el trece, brusc, într-unul străin. *Străinătatea* e primul atribut al exteriorității. Confruntat cu această străinătate, ai de ales între (1) un efort de adaptare care te înstrăinează, inevitabil, de adăpostul tău originar, de „matricea“ ta, astfel încât devii străin de tine în străinătatea absorbantă a lumii și (2) o ieșire din imperiul exteriorității, prin adoptarea unei angajări de tip monahal, în a cărei traiectorie lumea e marginalizată și, la limită, exclusă: călugărul se declară exterior exteriorității lumii. Firește – cel puțin în spațiul creștin –, călugărul realizează pe cont propriu modelul însuși al omului deplin care, prin raportarea lui la Dumnezeu, e fundamental „în afara lumii“.[1] Avem, prin urmare, exterioritatea „rea“, a absorbției de sine în pustiul mundan, și exterioritatea „bună“, a distanțării de lume. Iisus încearcă însă o soluție-limită: sfințirea exteriorității lumii, aducerea lumii într-un „înăuntru“ care să-i salveze exterioritatea fără a o disprețui și destrăma. Cu alte cuvinte, exterioritatea cu care se luptă Iisus nu e aceea a universului creat, ci aceea a creaturii care a căzut în *starea de exterioritate* în raport cu Creatorul ei. În acest din urmă sens, exterioritatea e păcatul suprem, mai grav decât „păcatul-act“ (omucidere, furt etc.) și decât „păcatul-pasiune“ (orgoliu, avariție etc.), întrucât e *sursa* lor. A rămâne în

1. *Cf.* Louis Dumont, *Eseu asupra individualismului*, C.E.U. Press – Anastasia, București, 1997, p. 39 și, în general, cap. 1, „Geneza I. De la individul-în-afara-lumii la individul-în-lume“.

afara credinței, în afara unei orientări constante spre interior, adică spre inima înțeleasă ca sediu al Instanței supreme, echivalează cu a lăsa loc de manifestare tuturor transgresiunilor.[1] Din acest punct de vedere, *toți* stăm sub riscul de a încremeni „în afară“: în afara răspunsului potrivit, a conduitei drepte, a Împărăției. Toți începem prin a fi în postura oaspetelui care vine la nuntă fără veșminte potrivite (Matei 22, 11–13), drept care li se cere servitorilor să-l arunce (din nou) afară (*ekbalete auton*). Suntem în afara regulii, în afara propriului nostru proiect, în afara rostului nostru originar. *În afară*. Și, dacă suntem în afara răspunsului adecvat este pentru că suntem, de regulă, în afara întrebării. Am pierdut contactul cu interogația esențială, cu interioritatea întrebărilor ultime. Iar ceea ce încearcă parabola hristică nu este să ofere un comod evantai de răspunsuri, ci să invite în spațiul întrebării (care, într-o primă fază, poate fi unul al perplexității). Cu alte cuvinte, ea încearcă să explice celor din afară că nu poți avea răspunsuri la întrebări pe care nu le ai și nu le pui. Și că amplasamentul lor e vicios: a fi „în afară“ e a fi *dislocat*, a fi situat excentric, impropriu, nepotrivit. Când nu ai întrebările potrivite, nu înțelegi nici ceea ce credeai că înțelegi. Dimpotrivă, când ai întrebarea, vei sfârși prin a înțelege cu asupra de măsură ceea ce, în ajun, îți apărea ca fiind în afara oricărei posibilități de înțelegere. (Luca 8, 18: „Celui

---

1. Despre „păcatul exteriorității“ înțeles ca învârtoșare a inimii și despre relația sa, ca „păcat-stare“, cu celelalte specii ale păcatului, vezi Frithjof Schuon, *L'ésotérisme comme principe et comme voie*, Dervy-Livres, Paris, 1978, pp. 154–155.

ce are i se va da; iar de la cel ce nu are se va lua și ceea ce i se pare că are.“)

E inevitabilă, aici, o referință la *Geworfenheit*, termenul heideggerian care desemnează modul nostru de a fi în lume (*In-der-Welt-Sein*)[1]. Pentru Heidegger, starea de „aruncare“ e starea constitutivă a *Dasein*-ului, determinarea originară a ființei umane. Suntem puși în condiția de a fi, fără să fi fost consultați, fără să avem acces cognitiv la autorul gestului care ne-a în-ființat. Nu știm de unde am apărut, nu știm încotro ne îndreptăm. Am „căzut“ în lume și asta face parte din „natura“ noastră. Numai că Heidegger refuză termenilor „aruncare“ și „cădere“ orice conotație negativă, orice rapel teologic sau moral. Starea de aruncare este un dat ontologic care ne *definește*, fără să ne *calificе* în vreun un fel. Nu suntem „căzuți“ de „sus“ „jos“, din paradis în iad. Suntem doar „cuplați“, prin însuși modul existenței noastre, cu „lumea“, așadar cu ceva în care nu ne putem integra decât înstrăinându-ne de noi înșine, alunecând în inautenticitate, în impersonal. Câtă vreme nu realizăm asta, subzistăm nereflectat, „fără griji“, mereu luați prin surprindere de un sfârșit pe care nu-l anticipasem. Abia când avem revelația unei existențe inautentice, descoperim angoasa de a fi și „grija“ morții. Heidegger admite, într-un comentariu la Prima Epistolă paulină către Tesaloniceni, că asumarea credinței modifică

---

1. *Cf.* Martin Heidegger, *Ființă și timp*, trad. de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2003, mai ales cap. 5, par. 38, pp. 238–244. Pentru indispensabile clarificări, se va consulta, în același volum, „Excursul asupra câtorva termeni heideggerieni din *Ființă și timp*“, semnat de Gabriel Liiceanu (pp. 579–625).

radical datele problemei. Insul credincios *știe* încotro. Nu moartea, ci reînvierea, *parousia*, a doua venire a lui Iisus, constituie orizontul existenței sale. Angoasa este înlocuită, astfel, cu o stare de *veghe orientată*. Așadar, pentru creștin, „căderea“ nu e resimțită ca o circumstanță neutră. Căderea protopărinților e experiența inaugurală a ieșirii în afară: din grădină în deșert, din condiția filialității în aceea a suficienței adulte, dintr-o inocență atotștiutoare într-o competență contraproductivă. Iisus însuși n-ar fi asumat deplin condiția umanității Sale, dacă n-ar fi făcut – până și El – experiența „exteriorității“. Cuvântul folosit de Marcu (1, 12) pentru a relata ispitirea Mântuitorului în pustie este tocmai „a arunca“: „Și îndată Duhul *L-a aruncat* (*ekballei*) în pustie.“ Suntem cu toții *aruncați*, ne-am aruncat singuri sau am fost aruncați (de „Duhul“) într-o lume pe care n-o mai putem percepe decât așa cum o exterioritate percepe o altă exterioritate. Și, câtă vreme nu vom regăsi criteriile interiorității, vom fi condamnați să ne petrecem eternitatea „în întunericul cel mai dinafară“. A nu fi înlăuntrul a nimic, a nu fi înlăuntrul nimănui, a nu avea un „înlăuntru“ – acesta este iadul. Din această situație, nu ne putem aștepta să înțelegem mare lucru din ce vedem și auzim. Totul, pentru noi, se face, „se petrece (*ginetai*), în parabole“ (Marcu 4, 11)[1]: trăim, dar nu avem o idee clară despre sensul vieții, murim fără să știm ce e moartea, suferim și nu pricepem de ce. Totul e „parabolă“, adică „problemă“, „enigmă“, întrebare

1. Pentru această traducere, *cf.* Charles Masson, *Les paraboles de Marc IV: avec une introduction à l'explication des Évangiles*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel, Paris, 1945, pp. 26–28.

nelămurită. Parabola hristică își propune, într-o primă etapă, să mijlocească *o corecție* a dislocării generale, o *re-situare* convenabilă a celor „din afară“, *o re-alocare a adevărului*. Ea nu încearcă decât să ne re-arunce „înlăuntru“ (o sugerează etimologia cuvântului: *para-ballo, a arunca* laolaltă, a pune alături): ca *dispozitiv al aruncării înlăuntru*, parabola hristică nu aspiră la instalare, la definitivat. În cele din urmă, după atingerea scopului, ea va deveni superfluă: diagnosticul opacității și al amenințării pe care o implică permanentizarea ei constituie, de aceea, prima operație a discursului parabolic, exprimată ca atare în Matei 13, 10. Iisus știe că are de construit un „obiect“ antinomic și, într-un anumit sens, ambiguu. Pentru cei pregătiți, el trebuie să funcționeze ca o *indicație*, iar pentru cei nepregătiți – ca o *piedică*, sau ca o *interdicție*. „Cei din afară“ sunt o massă foarte pestriță; ea include și proști, și îndărătnici, și iresponsabili, și naturi recalcitrante sau euforice (mulți dintre cei din afară rămân în afară tocmai pentru că se cred, deja, înăuntru). A găsi un procedeu care să li se potrivească tuturor implică o mare subtilitate strategică: trebuie, pe de o parte, să lași mereu deschisă perspectiva „intrării“, dar, pe de alta, să ai precauția de a revela voalând, de a bloca ferm accesul celor opaci. E ceea ce Frank Kermode numește aspectul „oracular“ al parabolelor, „dubla lor funcțiune“ (afirmare și ascundere), „obscuritatea lor iradiantă“.[1]

Lucrurile nu sunt sortite să rămână pentru totdeauna în acest stadiu. „Va veni ceasul când nu vă voi mai grăi în

1. Frank Kermode, *op. cit.*, p. 47.

pilde, ci deschis (*parrhesia*) vă voi vesti despre Tatăl" (Ioan 16, 25). Cu alte cuvinte, vorbirea în parabole este o soluție *circumstanțială*, adecvată strict timpului pre-pascal și strategiei *pământești* a lui Iisus. Adevărul întreg, ceea ce numai Fiul știe despre Tatăl (Matei 11, 27), „taina Împărăției" (și a lui Iisus ca manifestare a ei) sunt, deocamdată, „exterioare" exteriorității oamenilor. Sunt prea „tari", prea abrupte pentru condiția omenească obișnuită. Întrucât *toți* – inclusiv apostolii, câtă vreme stau lângă Hristos[1] – suntem „în afară", nu avem uneltele necesare pentru a digera *radicalitatea adevărului*. Ceea ce putem căpăta e „laptele duhovnicesc" (1 Petru 2, 2) al Învățăturii, versiunea ei domesticită, adaptată capacităților noastre „naturale". „Omul firesc – spune Apostolul Pavel – nu primește pe cele ale Duhului lui Dumnezeu, căci pentru el sunt nebunie și el nu le poate înțelege..." (1 Corinteni 2, 14). Se impune, așadar, *învelirea revelației* într-o inevidență protectoare. Parabolele sunt această *inevidență protectoare*: clar-obscur luminos, lapte duhovnicesc. Un limbaj asemănător folosesc, ca și Iisus, apostolii, atunci când vorbesc mulțimilor necoapte: „Și eu, fraților, n-am putut să vă vorbesc ca unor oameni duhovnicești, ci ca unora trupești, ca unor prunci întru Hristos. Cu lapte v-am hrănit, nu cu bucate, căci încă nu erați în stare; și nici chiar acum nu sunteți în stare, fiindcă sunteți trupești" (1 Corinteni 3, 2). Sau către evrei: „...ați ajuns să aveți nevoie de lapte, nu de hrană tare. Că tot cel ce se hrănește cu lapte e un nepriceput

1. „Încă multe am a vă spune, dar nu le puteți purta acum", anunță Iisus, despărțindu-se de apostoli (Ioan 16, 12). *Cf.* și Kermode, *op. cit.*, p. 27: „A fi înăuntru e doar un fel mai elaborat de a fi ținut în afară."

în cuvântul dreptății, fiindcă e prunc; iar hrana tare e pentru cei desăvârșiți…“ (Evrei 5, 12–14). În discursul hristic, parabola are, într-un anumit sens, o dimensiune *apofatică*. Așa cum nu se pot face afirmații – inevitabil limitative – despre Dumnezeu, nu se pot face nici expuneri explicite, perfect transparente, ale adevărului Lui. Cu alte cuvinte, vorbirea în parabole e de rigoare, indiferent de publicul receptor și dincolo de motivațiile particulare ce pot surveni în funcție de limitele feluritelor categorii ale acestui public: „…fără parabole nimic nu le grăia (mulțimilor, n.m. – A.P.), ca să se plinească ceea ce s-a spus prin profetul care zice: În parabole îmi voi deschide gura, spune-voi pe cele ascunse de la-ntemeierea lumii“ (Matei 13, 34–35).[1] Parabolele sunt gândite, așadar, pentru a livra o comunicare *integrală* a „celor ascunse“. Rămâne întrebarea dacă această comunicare integrală se adresează tuturor sau numai „apropiaților“. Dacă adevărul întreg revine doar „inițiaților“, atunci avem de-a face cu afirmarea cvasiexplicită a unui „esoterism“ creștin, legitimat de înseși strategiile divulgative ale lui Iisus. E o teză care nu poate fi acceptată de Părinții Bisericii, asaltați cum erau de tot soiul de erezii sibilinice și convinși de caracterul deschis, public, universal, al propovăduirii creștine. Un punct de cotitură în evacuarea interpretării esoterice a

---

1. Leopold Fonck, S.J. (*Die Parabeln des Herrn im Evangelium*, F. Rauch, Innsbruck, 1902, pp. 32–33), citează un comentariu al lui R. Cornely la Prima Epistolă a lui Pavel către Corinteni (1 Corinteni 14, 21–23), din care rezultă o posibilă analogie între „vorbirea în limbi“ (*glossolalie*) și vorbirea în parabole: ambele au nevoie de „traducere“ pentru a fi accesibile auditorului.

mesajului hristic este colecția de comentarii la Evanghelia după Ioan scrise, la început de secol V, de Fericitul Augustin. Din punctul lui de vedere, diferența consacrată de teologii alexandrini între *psychikoi* și *gnostikoi*, respectiv între cei care nu se pot hrăni decât cu „lapte" și cei care pot trece la „carne", nu e o diferență între două categorii de credincioși, ci se referă la două stadii distincte în evoluția spirituală a fiecărui individ. Mesajul e transmis tuturor, fără lacune: „…pe toate câte le-am auzit de la Tatăl meu vi le-am făcut cunoscute" (Ioan 15, 15). Dar pentru a pricepe ce ni se spune, avem toți de parcurs un drum: drumul de la credința simplă (dar vagă) la înțelegerea profundă, de la pasivitatea sugarului la cooperarea viguroasă a cunoașterii adulte. Pentru a avansa pe acest drum, beneficiem de ghidajul Duhului Sfânt, învățătorul interior (*interior magister*) care ne poartă „întru *tot* adevărul" (Ioan 16, 13). Orice cale spirituală e, prin urmare, o cale din afară înăuntru. Cei din afară au un acces limitat la adevărul pentru care nu sunt copți încă. În felul acesta ei sunt protejați nu prin excludere, ci prin opacitatea inerentă nivelului lor de înțelegere. În termenii gândirii rabinice, s-ar spune că asupra celor din afară se revarsă *dreptatea*, pedagogică, a lui Dumnezeu, în vreme ce asupra celor apropiați se revarsă *iubirea* Lui. „Hristos răstignit – spune Augustin – e deopotrivă lapte pentru sugari și carne pentru cei aflați pe o treaptă mai înaltă."[1]

---

1. Pentru toate acestea, *cf.* Guy G. Stroumsa, *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism* („Studies in the history of religions"; vol. 70), E.J. Brill, Leiden, New York, Köln,

Ca toată învățătura lui Hristos, învățătura despre parabole se alcătuiește din nuanțe, surprize și paradoxuri. Nimic nu se lasă „sistematizat“ geometric, definit liniar, încartiruit dogmatic. Parabola e o diluare savantă, o subtilă manevră pedagogică pe măsura frăgezimii pruncilor, dar e și o intensificare a misterului, menită să-i țină la distanță pe neinițiați. Idealizarea „pruncieiˮ ca fiind calea optimă spre Hristos trebuie, de altfel, privită *cum grano salis*.[1] Alături de pasajele celebre – recitate prompt de toată lumea – de la Matei 11, 25 („…ai ascuns acestea de cei înțelepți și pricepuți și le-ai descoperit pruncilor.“ *Cf.* și Luca 10, 21) sau de la Marcu 10, 15 („Cel ce nu va primi împărăția lui Dumnezeu ca un copil, nu va intra în ea.“ *Cf.* și Matei 18, 3), trebuie să acordăm (mai multă) atenție și unui text puternic cum este cel din 1 Corinteni 14, 20: „Fraților, nu fiți copii în gândire; în răutate, da, fiți prunci, dar în gândire fiți desăvârșiți.“ Parabolele se adresează simultan științoarei inocențe copilărești și imaturității infantile: se livrează celei dintâi și se ascund dinaintea celei de a doua. Se descoperă ca lumină și se acoperă ca obscuritate. Lumina și întunericul nu sunt nici ele concepte monotone. Iisus este „Lumina lumii“ (Ioan 8, 12. *Cf.* și 12, 46), dar El asumă comunicarea voalată, lăsând

---

1996, cap. 8, „Milk and Meat: Augustine and the End of Ancient Esotericism“ (pp. 132–146).

1. O documentație instructivă pe această temă se poate găsi în Andreas Lindemann, „Die Kinder und die Gottesherrschaft. Markus 10, 13-16 und die Stellung der Kinder in der späthellenistischen Gesellschaft und im Urchristentum“, în *Wort und Dienst*, Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel, serie nouă, vol. 17, Bielefeld, 1983, pp. 77–104. *Cf.* și *infra*, pp. 99 și urm.

apostolilor misiunea vorbirii limpezi, prin Duhul Sfânt, după moartea și învierea Sa: „Ceea ce vă spun Eu la întuneric, spuneți voi la lumină“ (Matei 10, 27. *Cf.* și Luca 12, 3 sau Efeseni 3, 9). Lumina și întunericul se întrepătrund, de altfel, în peisajul originar (Ioan 1, 5), iar lumina în sine nu e neapărat ferită de ambiguitate: ea poate fi spectrală, înșelătoare, vanitoasă: pe scurt, lumină căzută, „luci-ferică“. (*Cf.* Luca 10, 18.)

Vorbirea în parabole e inevitabilă, dar, cum spuneam, e circumstanțială. În perspectivă eshatologică, ea este sortită dizolvării, pentru că nu e în natura adevărului dumnezeiesc să fie pecetluit în eternitate. Pecetea e doar semnul unui prezent indecis și provizoriu. „…nimic nu este acoperit care să nu iasă la iveală și nimic ascuns care să nu ajungă cunoscut“ (Matei 10, 26. *Cf.* și Marcu 4, 22, Luca 8, 17; 12, 2). Mai mult, Iisus însuși oferă o arvună a „de-secretizării“ finale (echivalând cu abolirea vorbirii parabolice), când, aflat pe hotarul dintre viața pământească și cea veșnică, le dezvăluie discipolilor ceva din taina Învierii Sale: „…las lumea și mă duc la Tatăl“ (Ioan 16, 28). Discipolii confirmă, uimiți, schimbarea de limbaj: „Iată că acum grăiești lămurit și nu spui nici o pildă“ (Ioan 16, 29). Iisus profetizează, astfel, momentul apoteotic în care nimeni nu va mai rămâne „în afară“, cu excepția acelora care vor refuza definitiv „ospățul“ Împărăției. Dar, până la acel moment, parabolele vor rămâne procedeul didactic cel mai adecvat pentru un auditoriu în care se regăsesc de-a valma înțelepții și smintiții, cei puri și cei impuri, bunii și răii, grâul și neghina. Fiecare își va lua partea sa, căci parabolele sunt *semnal* revelator

pentru unii și *camuflaj* prudent pentru ceilalți. Ele ascund dezvelind și dezvăluie acoperind, în funcție de amplasamentul spiritual al receptorului.[1] Altfel spus, parabolele cheamă și totodată țin la distanță. Ca în *Noli me tangere*, pictura de la Prado a lui Correggio, în care Iisus oprește, cu mâna dreaptă, elanul Mariei Magdalena, dar o convoacă, prin gestul mâinii stângi, spre un traseu anagogic. Leopold Fonck ilustrează această providențială ambiguitate printr-o legendă: se spune că, în anumite locuri din zidurile unor catedrale, sunt ascunse mari comori bisericești. Locurile cu pricina sunt indicate printr-un decor mural caracteristic. Știutorii recunosc valoarea indicativă a decorului, în vreme ce, pentru neștiutori, același decor e opac. Parabolele seamănă cu un asemenea decor, cu o imagerie anume gândită pentru a conspira și deconspira în același timp o comoară ascunsă.[2]

---

1. *Cf.* Toma d'Aquino, *Commentarius in Matthaeum* (Comentariu la Evanghelia după Matei), privitor la cele două motive ale vorbirii în parabole: „*Una est quia per huiusmodi parabolas absconduntur sacra ab infidelibus, ne blasphement. […] Secunda ratio est quia per huiusmodi parabolas homines rudes melius docentur.*“ (Primul este că, prin aceste parabole, lucrurile sfinte sunt ascunse de cei necredincioși, ca să nu blasfemieze. […] Al doilea este că, prin aceste parabole, oamenii neștiutori pot fi mai bine învățați.)

2. Leopold Fonck, *op. cit.*, pp. 34–35. S-au putut invoca, nu fără îndreptățire, și rațiuni „tactice“, justificabile istoric, ale „secretului“ parabolic. Iisus avea de spus, mai tot timpul, adevăruri inacceptabile pentru *establishment*. Vinovăția căpeteniilor israelite (incapabile să fie adevărați păstori), aroganța zeloților, impostura și suficiența arhiereilor, păcatele fariseilor și saducheilor, damnarea eternă promisă celor lipsiți de umilitate și căință sunt teme curente ale discursului hristic. O minimă prudență impunea un ambalaj protector pentru

În universul parabolelor, nimeni nu e exclus în mod arbitrar și nedrept, dar nimeni nu e inclus în mod necondiționat. În cele ce urmează, vom încerca să definim, recurgând la însuși corpul parabolelor, *condițiile incluziunii*, criteriile după care se poate decide gradul de accesibilitate al adevărului duhovnicesc. Parabolele facilitează recepția, dar o pot și bloca. Care e metabolismul acestei ample mișcări contradictorii? Ce trebuie să faci și cum trebuie să fii, pentru a nu rămâne printre cei „din afară"? Și care sunt piedicile cu care te vei confrunta?

---

asemenea adevăruri riscante, care pe Sf. Ioan Botezătorul îl costaseră viața. Nici Iisus, nici ucenicii Săi nu trebuiau expuși unor primejdii imediate, înainte de a-și împlini destinul. *Cf.* Frank Stern, *A Rabbi Looks at Jesus' Parables*, Rowman and Littlefield, Lanham, 2006, pp. 257–272. Din păcate, o astfel de interpretare, legitimă până la un punct, a căpătat, uneori, accente politice de o radicalitate ridicolă. E cazul lui William Herzog, care, în cartea sa *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1994, vede parabolele drept moduri de codificare a sistemelor de opresiune care țineau poporul sărac în sclavie. Deci nu teologie, nu etică, ci analiză socială și subversiune revoluționară.

2
Inevidența luminoasă

Simultaneitatea paradoxală dintre *ascundere* și *dezvăluire* e una din temele-cheie ale Scripturii. Dumnezeu stă „*în ascuns*“ (Matei 6, 4; 6, 6; 6, 18), vede ascunsul fiecăruia (Romani 2, 16), ascunde de înțelepți tainele Sale, pentru a le descoperi pruncilor (Matei 11, 25), și le dă celor vrednici „*mana cea ascunsă*“ (Apocalipsa 2, 17). Pe de altă parte, Dumnezeu e „Cel Ce va aduce la lumină pe cele ascunse ale întunericului“ (1 Corinteni 4, 5) și Cel Ce proclamă, prin Fiul Său, că „nimic nu este acoperit care să nu iasă la iveală și nimic ascuns care să nu ajungă cunoscut“ (Matei 10, 26; Marcu 4, 22; Luca 8, 17 și 12, 2). „Ascunsul“ e, și pentru oameni, spațiul unui subtil joc dialectic. Există ascunsul inavuabil (dar transparent pentru „ochiul“ divin), dar există și ascunsul prețios, „*ființa cea tainică a inimii*“, care este adevărata podoabă a fiecăruia (1 Petru 3, 4). Suntem îndemnați, uneori, să ne abținem a făptui ostentativ, la vedere, de dragul slavei omenești (Matei 6, 1–6), dar încurajați, alteori, să arătăm lumii faptele noastre bune, care să devină, astfel, model pentru ceilalți și prilej de slavă adusă Creatorului (Matei 5, 16; 1 Petru 2, 12). Așadar, faptei îi stă bine când discreția, ascunderea, când vizibilitatea exemplară.

Credința însăși e un mod de viață, în care certitudinea fermă și căutarea febrilă coincid în efortul de a aborda un Dumnezeu deopotrivă ocult și strălucitor: a-L fi găsit e – cum simțise Pascal – efectul unei căutări ardente, iar ardența căutării e o specie a faptului de a-L fi găsit. Calea nu e suspendată de percepția țintei, ținta nu e adumbrită de infinitatea căii. „Cred, Doamne, ajută necredinței mele!" (Marcu 9, 24), aceasta este combinația de inevidență și lumină din care se alcătuiește dialogul nostru cu transcendența. Aceasta este și rețeta parabolelor: ele sunt irumperea inevidenței pe scena evidenței imediate și reașezarea evidențelor, a „de-la-sine-înțelesurilor" în întunericul sensului lor secund, germinativ. Două dintre afirmațiile parabolice ale lui Iisus par să pună accentul pe *explozivitatea inevidenței*, pe inconturnabila ieșire a tainei în lumină: *făclia (lumina) sub obroc* și *cetatea de pe munte*. Dar explozivitatea cu pricina e condiționată, intensificată prin propriile ei limite. Iată, mai întâi, textele, în toate variantele lor:

Făclia sub obroc

Matei 5, 15–16: *[Nu poate] aprinde cineva făclie și o pune sub obroc, ci în sfeșnic, și ea le luminează tuturor celor din casă. Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât ei să vadă faptele voastre cele bune și să-L slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri.*

Marcu 4, 21: …*Se aduce oare făclia ca să fie pusă sub obroc sau sub pat? Oare nu ca să fie pusă în sfeșnic?*

Luca 8, 16: *Nimeni, aprinzând făclia, n-o acoperă cu un vas, nici n-o pune sub pat, ci o așază în sfeșnic, pentru ca cei ce intră să vadă lumina.*

Luca 11, 33: *Nimeni, aprinzând făclia, nu o pune în loc ascuns, nici sub obroc, ci în sfeșnic, pentru ca cei ce intră să vadă lumina.*

Cetatea de pe munte

Matei 5, 14: *...Nu poate să se ascundă cetatea din vârful muntelui.*

Sensul prim al textelor de mai sus e limpede: există lucruri a căror evidență nu poate fi trecută cu vederea (de pildă, o cetate pe vârf de munte). Există altele, care pot fi ascunse, dar care, ascunse, își pierd rostul, devin nefuncționale, dacă nu ridicole (de pildă, o făclie pusă sub pat, în loc să fie lăsată să lumineze spațiul din jur de la înălțimea unui sfeșnic). Tot astfel, adevărul dumnezeiesc nu e făcut să treacă neobservat, să fie ținut în umbră: el trebuie, dimpotrivă, să lucreze ca un reper puternic, să iradieze asupra celor din preajmă. Parabolele nu vor rămâne pentru totdeauna obscure, refuzându-se înțelegerii „celor din afară“. În cele din urmă, sensul lor ne va „sări în ochi“, pentru că misiunea lor ultimă e să răspândească lumină. Pe de altă parte, e greu să nu observi că „cetatea de pe munte“ și mai ales „lumina sub obroc“ au aerul că merg în răspăr cu

răspunsul dat de Iisus discipolilor la întrebarea „de ce le vorbești în parabole?“. Nu spusese Iisus că „cei din afară“ nu vor vedea și nu vor înțelege? Că parabolele au tocmai menirea de a-i lăsa în ceață, nelămuriți, devorați de propria lor întunecime? E ca și cum Iisus ar fi decis să pună, prin parabole, lumina sub obroc și să asume vina pe care o atribuise cărturarilor și fariseilor: „Vai vouă, cărturari și farisei fățarnici!, că închideți împărăția cerurilor de dinaintea oamenilor…“ (Matei 23, 13). Sau, la Luca (11, 52): „Vai vouă, învățătorilor de Lege!, că ați acaparat cheia cunoașterii; voi înșivă n-ați intrat, iar pe cei ce voiau să intre i-ați împiedicat.“[1] Numai că responsabilitatea blocajului revine – în cazul cărturarilor și fariseilor – celor care emit sau ar trebui să emită mesajul, în vreme ce, în cazul parabolelor hristice, dificultățile de înțelegere sunt rezultatul proastei așezări a receptorilor. Și, uneori, al inadecvării transmițătorilor (în speță apostolii). Mesajul e, în sine, hiperevident: e asemenea unei cetăți construite pe munte, vizibilă de departe, ca o redută orientativă și protectoare. Ființa adevărului e masivă, stabilă, iradiantă. Nimic nu o poate voala, în afară de solzii din ochii privitorilor și de prudența inutilă – ca să nu spunem nevrednicia – ucenicilor. Inevident prin calitatea

---

1. În acest pasaj, binomul „cei din afară“–„cei apropiați“ (cei dinăuntru) devine triadă: există și *„cei care vor să intre“*; o categorie aparte, categoria celor porniți pe cale, locuiți de „intenția“ salvatoare, dar aflați încă „în afară“, pe drum. *Cf.* și diferența dintre „mirele“ care *vine* (*erchomai*), „fecioarele nebune“ care rămân afară, *pleacă* (*aperchomai*), și cele înțelepte care *intră* (*eiserchomai*) în casa mirelui (Parabola celor zece fecioare).

lui supramundană, adevărul nu e mai puțin lumină pură, nimb. El poate fi adumbrit numai prin greșită utilizare, prin obtuzitatea manevrării lui: făclie pusă sub obroc, sub pat, sub laviță, în unghere întunecoase.

Toate cele cinci texte de care ne ocupăm indică o previzibilă consubstanțialitate între locul *adevărului* și amplasamentul pe o *înălțime*.[1] Pentru a fi perceput, mesajul hristic trebuie să adopte dimensiunea verticalității. O cetate ascunsă în răcoarea unei depresiuni sau o făclie fără sfeșnic riscă să treacă neobservate. Orizontala transmisiei mistice (răspândirea ei peste capetele tuturor) nu poate avea drept sursă decât verticala Întrupării, impostația sublimă a vocii profetice, postura dreaptă. Mesajul se propagă, astfel, din centrul unei cruci și, într-un anumit sens, echivalează cu o răstignire. Parabolele sunt efectul răstignirii intelectului divin pe lemnul limitelor rațiunii omenești. De aici splendoarea lor tragică, „obscuritatea“ lor asumată și aspectul de jertfă al limbajului aluziv, voalat, analogic. Nu „cei din afară“ sunt sacrificați prin discursul parabolic, ci conținutul însuși al discursului, care se străduiește să coboare în întunericul exteriorității lor. Pentru a înțelege un astfel de discurs, „cei din afară“ trebuie, mai întâi, *să nu-l înțeleagă*, să simtă „obrocul“ opacității lor, ghimpele propriei inaptitudini, inaccesibilitatea „muntelui“. Muntele revelației nu poate fi abordat ca un obiectiv turistic. El e suportul întâlnirii cu Dumnezeu,

---

1. *Cf.*, între altele, Matei 10, 27, unde apostolilor li se cere să propovăduiască „de pe acoperișurile caselor“. Pe baza acestui text, făclia din sfeșnic a putut fi echivalată cu însăși predicația apostolică (*kerygma*).

dar e și hotarul care menajează ființa delicată a misterului. Pe munte e convocat Moise pentru conversația sacră (Exodul 19, 3 și 34, 2), pe munte se roagă Iisus (Matei 14, 23), pe munte are loc Schimbarea la Față (Matei 17, 1). Și totuși, Moise e somat să impună poporului său o salutară distanță față de prestigiul numinos al muntelui: „Luați aminte, să nu cumva să vă suiți pe munte, nici să atingeți ceva din el, căci oricine se atinge de munte cu moarte va pieri“ (Exodul 19, 12). „…poporul să nu se îmbulzească a se sui la Domnul…“ (Exodul 19, 21 și 24)[1]. Prin parabole, Iisus nu sustrage privirilor „celor din afară“ priveliștea muntelui, ci ferește taina Împărăției de „îmbulzeala“ necuviincioasă, ignară, arogantă sau indiferentă a neaveniților.

Evidența explozivă a luminii poate fi obturată prin atenuarea verticalității ei, prin dictatura castratoare a orizontalității. Iar aceasta este isprava celor care o „manipulează“ defectuos, care o ascund, nătâng, „sub obroc“, „sub pat“, în vreun ungher obscur. Toate aceste spațializări vicioase sunt ipostaze ale orizontalei: obrocul (*modios*), despre care vorbește Matei, era un vas care se folosea ca măsură pentru grâu; un fel de baniță, așezată, eventual, peste sursa de lumină, cu efectul mascării ei: mișcarea ascensională a flăcării, forța ei de iradiere se vedeau, astfel, retezate. Marcu adaugă varianta „sub pat“ (*hypo ten klinen*). *Kline* era un pat cu picioare înalte, o laviță, suportul clasic al orizontalei și al somnului.

1. Pentru toate citatele vetero-testamentare, am folosit versiunea *Septuaginta* (Colegiul Noua Europă–Polirom, Iași, 2004–2009), coordonată de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, Dan Slușanschi, în colab. cu pr. Ioan-Florin Florescu.

La Luca 8, 16 apare și amplasamnetul „în umbră“ (*skeuei*), iar la 11, 33 se vorbește de „un loc ascuns“ (*eis krypten*), poate o pivniță, o firidă subterană. Avem de-a face, așadar, cu un permanent sabotaj al verticalității, pe care numai utilizarea sfeșnicului poate să-l corecteze, tot astfel cum numai ridicarea pe cruce a lui Iisus poate aduce împlinirea misiunii Lui iradiante[1]. Abia așezată *sus*, ca o cetate pe munte, lumina încetează să mai fie o sursă oarbă de căldură, pentru a deveni strălucire edificatoare. Promptitudinea și rigoarea cunoașterii sunt de negândit fără amplasamentul zenital al instrumentului cunoscător care, în contextul evanghelic, este inima. „Sus să avem inimile!“ – se spune în liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, după rostirea *Crezului*. Altitudinea e, simultan, o regulă de viață și o exigență metodologică. Trebuie să trăim, pe cât ne este cu putință, așezați pe înălțimile noastre, să opunem mereu „subteranei“ cotidiene orientarea alpină. („De nu se va naște cineva de sus, nu va putea să vadă împărăția lui Dumnezeu“, Ioan 3, 3.) Nu ni se cere, firește, să arborăm veșteda solemnitate a acelora care plutesc, suficienți, pe deasupra „micimilor“ lumești. Nu dispreț față de lume și nu postura indigestă a unei sublimități demonstrative se așteaptă de la cel pornit pe cale, ci efortul de a dubla proximitatea, asfixiantă uneori, a contingenței,

1. Anca Manolescu îmi semnalează două pasaje ilustrative cu privire la această interpretare. Roman Melodul: „Atunci s-a suit pe cruce ca o lumină în sfeșnic și l-a zărit de acolo pe Adam în moarte întunecată zăcând“ (Imnul XLV, 4) (*Cf.* Sf. Roman Melodul, *Imne teologice*, Editura Doxologia, Iași, 2012.) De asemenea: „Pe cruce, ca o lampă în sfeșnic, a luminat universul“ (Pseudo-Chrysostomos, *In adorationem venerandae crucis*).

cu *o permanentă referință transcendentă*, cu o *distanță* igienică față de invazia temporalității.

Matei și Luca aduc, în construcția parabolei, câteva elemente suplimentare. Matei include un apel către ucenici: dacă Hristos este lumina, ei sunt *lumină delegată*, intermediari, transmițători (*Cf.* și Psalmi 119, 105; Isaia 42, 6 și 49, 6). Iar, ca transmițători, trebuie să se comporte exemplar, să fie izvoare de „fapte bune“. Nu să se slăvească pe ei înșiși (ca fariseii) prin binefaceri zgomotoase, ci să slăvească (*doxazein*), prin virtutea lor, autoritatea Tatălui ceresc. Ucenicii fără fapte bune *vizibile* sunt ca lumina pusă sub obroc sau ca sarea nesărată.[1] Acesta pare să fie și sensul subiacent al „Cetății de pe munte“. Ucenicii nu trebuie să-și ascundă, precaut, identitatea. Nu se cade ca acțiunea lor să aibă structura subversiunii, nici a prudenței acomodante. Misiunea apostolică și adevărul apostolic nu pot fi ținute în penumbră, la adăpost de riscuri și înfrângeri, ca cele anticipate la Matei 5, 11.[2]

---

1. Adolf Jülicher, menționând și 1 Petru 2, 12 sau Filipeni 2, 15, insistă asupra rolului de „luminători“ al apostolilor și asupra importanței decisive a faptelor lor bune ca fiind mesajul central al parabolei despre „lumina sub obroc“ (*Die Gleichnisreden Jesu: Zwei Teile in einem Band*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1910, ediție reprodusă fotomecanic la Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, partea a doua, pp. 83–85. La pagina 88 e invocat Matei 10, 8, unde sunt enumerate faptele bune care au o mai mare greutate decât predica: „…pe cei bolnavi tămăduiți-i; pe cei morți înviați-i; pe cei leproși curățiți-i; pe demoni scoateți-i afară…“). Leopold Fonck, *op. cit.*, p. 694, crede că „faptele bune“ la care se face aluzie sunt cele pomenite în lista Fericirilor, imediat anterioară parabolei în discuție.

2. *Cf.* Enno Edzard Popkes, în Ruben Zimmermann (ed.), *Kompendium…*, ed. cit., pp. 395–399.

Ei își vor asuma, deci, fără ezitare, rolul, știind că, oricum, el e transparent și perceput ca atare. C.W.F. Smith observă că *aceeași* idee apare în cele două afirmații parabolice, cu deosebirea că în „Cetatea de pe munte“ accentul cade asupra evidenței care *nu poate* fi ascunsă, în vreme ce în „Lumina sub obroc“ accentul cade asupra evidenței care *nu trebuie* ascunsă.[1] Apostolii trebuie să se miște liber și benefic dinaintea oamenilor („Lumina sub obroc“), căci Sursa de la care își iau mandatul nu poate fi camuflată („Cetatea de pe munte“).[2] Inevitabilitatea oficiului apostolic coincide cu inevitabilitatea decriptării finale a parabolelor. Sensul lor nu va rămâne ascuns. Lumina lui Dumnezeu va sfârși prin a fi loc de pelerinaj, obiect de cult generalizat în Cetatea de la sfârșitul vremurilor, unde vor guverna pacea și dreptatea Lui. Cu alte cuvinte, cetatea de pe munte este comunitatea eshatologică a apostolilor, propagatori – în întreaga lume – ai luminii finale. Este teza lui Gerhard von Rad, care invocă, pentru ilustrarea ei, câteva pasaje veterotestamentare: Isaia 2, 1–4; Michea 4, 1 și urm.; Isaia 60, 1–22,

---

1. Charles W.F. Smith, *The Jesus of the Parables*, ediție revizuită, A Pilgrim Press Book, United Church Press, Philadelphia, 1975, pp. 155–159.

2. Jülicher (*op. cit.*, partea a doua, pp. 88–89) amintește și interpretarea Sf. Ioan Gură de Aur (preluată, între alții, de Calvin), după care „vizibilitatea“ apostolilor îi obligă la o viață perfectă, sau pe aceea a lui Ieronim, care vede în parabola cetății de pe munte un îndemn la propovăduire curajoasă. Excesivă, pe bună dreptate, i se pare supralicitarea temei sublimității la C.E. van Koetsveld (*Die Gleichnisse des Evangeliums*, Fr. Mauke, Jena, 1892): locuitorii cetății de pe munte respiră aer mai curat și văd lucrurile pământești în toată micimea lor…

și Aggeu 2, 6–9. În toate, asistăm la suspendarea interdicției inaugurale din Exod.[1] „În zilele de pe urmă muntele Domnului va fi la vedere și casa Domnului pe vârfurile munților și se va înălța mai presus de dealuri; și vor veni la el toate neamurile și multe neamuri vor merge și vor zice: Haideți, să ne suim la muntele Domnului și la casa Dumnezeului lui Iacob; și [El] ne va vesti calea Sa; și vom merge pe ea"[2] (Isaia 2, 2–3). După fuga dinaintea muntelui, urmează refluxul: oamenii dau năvală, „dau buzna" spre locul revelației și, de data aceasta, li se îngăduie. Nimeni nu mai rămâne la șes, nimeni nu mai rămâne „în afară". În afară de „cei care iubesc întunericul mai mult decât lumina" (Ioan 3, 19–21). Căci există *și* această categorie. Categoria celor care „umblă noaptea și se împiedică" (Ioan 11, 9–10). *Pentru ei*, sensul parabolelor rămâne „sub obroc". Așa cum somnambulul nu trebuie trezit brusc din somnambulismul său, pentru că trezirea poate provoca haos interior și cădere, cel care trăiește înnoptat nu poate fi pus, fără primejdie, în bătaia tăioasă a luminii. Dimpotrivă, căutătorul autentic, aspirantul, cel care a optat pentru starea de veghe, trebuie și poate fi ajutat: „Eu, Lumină am venit în lume, pentru ca tot cel ce crede în Mine să nu rămână pe întuneric" (Ioan 12, 46). „Cel ce crede în Mine" este cel care parcurge drumul din afară înăuntru, cel care intră în lumină. E sugestia introdusă în expunerea parabolei la Luca: lumina este pentru „cei ce intră" (*eisporeuomenoi*). „A fi în afară" nu e, deci,

---

1. *Cf. supra*, p. 62.
2. Gerhard von Rad, „Die Stadt auf dem Berge", în *Evangelische Theologie*, 1948–1949, pp. 439–447.

o condamnare ireversibilă. Cine se decide *să iasă* din condiția exteriorității (dar să o facă liber, din inițiativă proprie, fără cârje, fără stimulente miraculoase[1]) sfârșește prin a vedea lumina care emană din vârful sfeșnicului. Mai mult, odată intrat în spațiul intim al dialogului cu Hristos, credinciosul poate să iasă din nou „în afară“, de data aceasta ca propovăduitor, ca „agent“ misionar al luminii. „Afară“ redevine, astfel, un teritoriu frecventabil, cu condiția să fie parcurs în numele unui „înăuntru“ consolidat. Balansul didactic „afară-înăuntru-afară“ e amintit în mod explicit de Parabola luminii sub obroc în versiunea Evangheliei după Toma (33, 2–3): făclia trebuie pusă pe sfeșnic, așa încât „oricine *intră **sau iese***“ să o poată vedea.[2] A rămâne definitiv „în afară“ e, așadar, un destin rezervat strict celor care ratează întâlnirea cu inevidența luminoasă a Împărăției[3], care refuză, din principiu, să pășească *înăuntru*. După 2 Corinteni 4, 3–4, acest refuz e rezultatul împletirii dintre mineralizarea conștiinței

---

1. Textul de la Luca 11, 33 apare, nu întâmplător, într-un context în care Iisus condamnă „neamul viclean“ doritor de semne supranaturale (Luca 11, 29). Rolul mesianic al lui Iisus nu are nevoie, pentru a fi „văzut“, de semne, de probe exterioare. El este clar, ca cetatea de pe munte, ca lumina pusă în sfeșnic. *Cf.* Jülicher, *op. cit.*, partea a doua, p. 87, care însă își ia distanță față de această interpretare a lui B. Weiss. Dar ea apare, în mod convingător, și la C.H. Dodd (*The Parables of the Kingdom*, Nisbet & Co. Ltd., London, 1936, pp. 144–145) sau la L. Fonck, *op. cit.*, p. 695.

2. *Cf.* Kristina Dronsch, în R. Zimmermann (ed.), *Kompendium*…, ed. cit., p. 138. Pentru textul Evangheliei după Toma, am folosit versiunea românească a lui Gustavo-Adolfo Loria-Rivel (traducere din limba coptă, Polirom, Iași, 2003).

3. *Cf. infra*, cap. al 2-lea.

individuale și intervenția prințului acestei lumi („…dumnezeul veacului acestuia a orbit mințile necredincioșilor…“).

„Câmpul“ hermeneutic al parabolelor este, în ciuda aparentei lor simplități, inepuizabil. Exegeza de până acum n-a făcut economie de imaginație pentru a acoperi, cât de cât, orizontul lor mereu deschis. O primă încercare a fost tenacitatea medievală a interpretării alegorizante. Adolf Jülicher are meritul enorm de a fi dovedit, în monumentala sa lucrare de la sfârșitul secolului 19, caducitatea unei astfel de interpretări. Într-adevăr, a spune că „făclia“ este Hristos, sau Cuvântul divin, sau virtutea, că „obrocul“ e Legea Vechiului Testament, Sinagoga, înțelepciunea pământească, sau omul fără Dumnezeu, iar „sfeșnicul“ – Biserica, credința, umanitatea, sau poporul ales nu e lămuritor în prea mare măsură: e doar un transfer, mai mult sau mai puțin reușit, mai mult sau mai puțin plauzibil, al unui limbaj codificat în alt limbaj codificat; așadar, nu o decodificare, ci o *recodificare*. În plus, o recodificare sărăcitoare: odată livrată, „cheia“ reduce totul la o șaradă banală, prea la îndemână. Faci echivalările necesare și problema se închide. „Cetatea“ e *ecclesia sanctorum*, Iisus e „muntele“, turnurile cetății sunt profeții, cetățenii ei – credincioșii, zidurile – preoții și învățătorii Legii. Nu mai e nimic de adăugat: tocmai am citit o fabulă, a cărei morală e limpede, de îndată ce ni s-au tradus termenii. Modernitatea nu e nici ea scutită de acest zel asociativ, dublat, adesea, de nuanțe apologetice. „Cei care intră“ sunt „neamurile“, păgânii, spre deosebire de cei din casă, care sunt evreii (Alfred Plummer). Lumina iradiantă e a creștinismului (liber, deschis, public) spre deosebire de aceea,

parcimonioasă, a misteriilor antice (van Koetsveld)[1]. Cetatea e Ierusalimul, iar evreii sunt sfătuiți să-și abandoneze rigiditatea față de alte neamuri, lăsând lumina Tatălui să iradieze și asupra lor.[2]

Mai fertile sunt eforturile exegeților de a construi coerențe semantice revelatoare între parabole distincte, care se completează reciproc. Făclia care nu luminează poate fi pusă în paralel cu smochinul care nu dă fruct.[3] Inevidența explozivă, strălucirea ascunsă care sfârșește prin a se da în vileag funcționează, ca metaforă, și în cazul „grăuntelui de muștar“ sau al „aluatului“, ambele valorificând potențialul *seminal* ajuns la deplină manifestare.[4] A.T. Cadoux aduce în discuție Parabola comorii ascunse: comoara, ca și lumina din sfeșnic, ca și cetatea de pe munte, nu poate fi ascunsă la nesfârșit: în cele din urmă, la momentul potrivit, e găsită.[5] Pentru John Drury, Parabola luminii sub obroc trebuie citită ca parte a interpretării Parabolei semănătorului[6]. Inevitabile sunt și mențiunea figurii parabolice a „ochiului ca lumină a trupului“, precum și asocierea dintre lumină și sare, ca determinări simbolice ale apostolilor.

---

1. Vezi lista acestor interpretări în A. Jülicher, *op. cit.*, pp. 84, 86.

2. A.T. Cadoux, *The Parables of Jesus. Their Art and Use*, James Clarke & Co. Ltd, London, 1930, p. 83.

3. Charles W.F. Smith, *op. cit.*, p. 159.

4. *Cf.* Peter Dschulnigg, *op. cit.*, pp. 153 și urm., invocă, în acest context, și parabola rabinică „a celor două lumini“ despre nevăzutul care iese la vedere.

5. A.T. Cadoux, *op. cit.*, pp. 144–145.

6. John Drury, *The Parables in the Gospels. History and Allegory*, Crossroad, New York, 1985, p. 59.

Utile sunt, desigur, și sondajele – nu prea numeroase – în istoria comparată a temelor și termenilor. Lumina și muntele sunt repere recurente ale vechilor mitologii orientale. În Vechiul Testament, lumina (respectiv sfeșnicul, făclia) apare ca imagine a forței vitale, a puterii regale, a prezenței divine, a Torei[1]. A vedea lumina echivalează cu a fi viu.[2] Literatura rabinică conține semnificative referiri la alternanța „ascundere (voal, perdea, întuneric)–dezvăluire (lumină, făclie, vorbire directă)" în exercițiul comunicării divine. Iată un exemplu:

Rabbi Chinena a spus: e ca atunci când un rege stă la masă cu prietenul său. Între ei se află o perdea. Ori de câte ori regele vrea să vorbească cu prietenul său, el ridică perdeaua și vorbește. Dar cu un altul nu face la fel. El stă de vorbă, dar perdeaua despărțitoare rămâne nedată la o parte, astfel încât cei doi nu se văd. Pentru profeții neamurilor, regele nu ridică perdeaua, ci vorbește cu ei dindărătul ei.[3]

Direct legat de vorbirea în parabole și de discernământul lui Dumnezeu, care „călăuzește pe cine voiește", este și un puternic pasaj din Coran:

Dumnezeu este lumina cerurilor și a pământului! Lumina Sa este asemenea unei firide, unde se află o lampă. Lampa se află într-o sticlă, iar sticla este asemenea unei stele strălucitoare. Ea este aprinsă de la un copac binecuvântat, măslinul care nu

---

1. Pentru trimiteri concludente, *cf.* R. Zimmermann (ed.), *Kompendium…*, ed. cit., p. 135.

2. *Cf.* Frank Stern, *op. cit.*, p. 109.

3. Midrasch Bereschit Rabba 52,5, *apud* Klaus Berger (ed.), *Gleichnisse des Lebens. Aus den Religionen der Welt*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, Leipzig, 2002, p. 193.

este nici de la Răsărit, nici de la Asfințit și al cărui ulei aproape că luminează fără ca focul să-l atingă. Lumină asupra luminii! Dumnezeu călăuzește către lumina Sa pe cine voiește. Dumnezeu dă oamenilor pilde. Dumnezeu este Atotcunoscător.[1]

Parabola luminii sub obroc este, în definitiv, și o parabolă a actului hermeneutic. Cititorul – și, cu atât mai mult, interpretul textului parabolic – e în situația de a scoate pasajul analizat de sub obroc, de sub norul lui de obscuritate sau de sub omiletica plată în care a fost îngropat. Interpretarea e punerea materiei interpretate sub o rază lămuritoare, așezarea ei pe un sfeșnic. Cu cât sfeșnicul e mai înalt, mai bine plasat, cu atât sensul parabolei e mai limpede și iradierea ei mai eficace.[2] Interpretul începe prin a fi „în afară“. El își mobilizează însă întreaga energie pentru a ieși din această exterioritate nelucrătoare și pentru a-i convinge și pe alții să o facă. Cel dintâi interpret al parabolelor hristice este Iisus însuși, care, după ce povestește istoria semănătorului, le propune ucenicilor un posibil mod de lectură, o incursiune rapidă, dar temeinică în problematica receptivității: ce înseamnă „a intra“ într-o parabolă și, mai ales, cum poți rata adevărul ei?

---

1. *Coran*, sura 24, versetul 35, traducere din limba arabă de dr. George Grigore, Editura Kriterion, București, 2000, p. 279.

2. Sfeșnicul ca metaforă a interpretării apare într-un ingenios pasaj din Robert Farrar Capon, *op. cit.*, pp. 76–77: dacă făclia parabolei nu e pusă pe suportul unei interpretări creatoare, paradoxale, lumina ei nu va fi văzută. Orice interpretare facilă, „plauzibilă“, cuminte va avea efectul unui obroc. În locul unei lumini mântuitoare, vom vedea, în acest caz, un simplu bec, producător de semiîntuneric.

3
Parabola semănătorului sau despre receptivitatea deviată

Matei 13, 1–9, 18–23[1]: *În ziua aceea a ieșit Iisus din casă și S-a așezat pe țărmul mării. O mulțime de noroade s-au strâns la El, așa că a trebuit să Se suie să șadă într-o corabie; iar tot norodul stătea pe țărm. Și multe lucruri le-a grăit El în parabole, zicând: „Iată, ieșit-a semănătorul să semene. Și pe când semăna, unele semințe au căzut lângă drum și au venit păsările și le-au mâncat. Altele au căzut pe loc pietros, unde n-aveau pământ mult, și au răsărit de-ndată, pentru că n-aveau pământ adânc; dar când c-a ridicat soarele s-au ofilit și, neavând rădăcină, s-au uscat. Altele au căzut între spini și spinii au crescut și le-au înăbușit. Altele au căzut pe pământul cel bun și au dat roadă: una o sută, alta șaizeci, alta treizeci. Cel ce are urechi de auzit, să audă!" […] Așadar, ascultați parabola semănătorului: La cel ce aude cuvântul împărăției și nu-l înțelege, vine Cel-Rău și răpește ceea ce s-a semănat în inima lui; aceasta e sămânța semănată lângă drum. Iar cea semănată pe loc pietros este cel ce aude cuvântul și-l primește de-ndată cu bucurie, dar neavând rădăcină în sine, ține până la o vreme; și întâmplându-se necaz sau prigoană*

1. Am folosit, ca de obicei, versiunea Anania, cu excepția versetului 13, 2, pe care l-am reprodus în versiunea Cornilescu, cea mai apropiată, în acest loc, de textul grecesc.

din pricina cuvântului, îndată se poticnește. Cea semănată între spini este cel ce aude cuvântul, dar grija lumii acesteia și înșelăciunea avuției înăbușă cuvântul și-l face neroditor. Iar sământa semănată în pământ bun este cel ce aude cuvântul și-l înțelege, aduce roadă și face unul o sută, altul șaizeci, altul treizeci.

Marcu 4, 1–9, 13–20[1]: *Iisus a început iarăși să învețe pe norod lângă mare. Fiindcă se adunase foarte mult norod la El, S-a suit și a șezut într-o corabie, pe mare; iar tot norodul stătea pe țărm lângă mare. Și multe lucruri îi învăța în parabole; și în învățătura Sa le spunea: „Ascultați: Iată, ieșit-a semănătorul să semene. Și pe când semăna el, o parte din semințe a căzut lângă drum și păsările cerului au venit și au mâncat-o. Și alta a căzut pe loc pietros, unde n-avea pământ mult, și a răsărit de îndată pentru că nu avea pământ adânc; și când s-a ridicat soarele s-a ofilit și, pentru că nu avea rădăcină, s-a uscat. Alta a căzut între spini și spinii au crescut și au înăbușit-o și roade nu a dat. Și altele au căzut în pământul cel bun și, înălțându-se și crescând, au dat roadă și au adus: una treizeci, alta șaizeci, alta o sută. Și zicea: cel ce are urechi de auzit, să audă!" […] Și le-a zis: „Nu pricepeți parabola aceasta? Atunci cum veți înțelege toate parabolele? Semănătorul seamănă cuvântul. Cele de lângă drum sunt aceia în care se seamănă cuvântul; și numai ce-l aud, că vine de-ndată Satana și ia cuvântul semănat de ei. Tot așa, cele semănate pe loc pietros sunt aceia care aud cuvântul și-l primesc de-ndată cu bucurie, dar nu au rădăcină întru ei și durează doar până la un timp; apoi, când se întâmplă strâmtorare sau prigoană din pricina cuvântului, îndată se poticnesc. Și cele semănate între spini sunt cei care ascultă cuvântul, dar pătrunzând în ei grijile*

1. Versiunea Anania, cu versetul 1 preluat din Cornilescu.

veacului acestuia și înșelăciunea bogăției și poftele după celelalte, acestea înăbușă cuvântul și-l fac neroditor. Iar cele semănate pe pământul cel bun sunt cei care aud cuvântul și-l primesc și aduc roade: unul treizeci, altul șaizeci și altul o sută.“

Luca 8, 4–8, 11–15: *Și adunându-se mulțime multă și venind de prin cetăți la El, a zis în parabolă: „Ieșit-a semănătorul să semene sămânța sa. Și pe când semăna el, una a căzut lângă drum și a fost călcată în picioare și păsările cerului au mâncat-o. Și alta a căzut pe piatră; și dacă a răsărit s-a uscat, pentru că nu avea umezeală. Și alta a căzut în mijlocul spinilor; și spinii, crescând împreună cu ea, au înăbușit-o. Și alta a căzut pe pământul cel bun și a crescut și a făcut rod însutit.“ Pe acestea spunându-le, a strigat: „Cel ce are urechi de auzit, să audă!“ […] Iar parabola aceasta înseamnă: Sămânța este cuvântul lui Dumnezeu. Cea de lângă drum sunt cei care aud, apoi vine diavolul și ia cuvântul din inima lor, ca nu cumva, crezând, să se mântuiască. Iar cea de pe piatră sunt aceia care primesc cu bucurie cuvântul când îl aud, dar aceștia nu au rădăcină; ei cred până la o vreme, iar la vreme de încercare se leapădă. Iar cea căzută între spini sunt cei care aud, dar umblând cu grijile și cu bogăția și cu plăcerile vieții, se înăbușă și nu rodesc. Iar cea de pe pământ bun sunt cei care, auzind cuvântul cu inimă curată și bună, îl păstrează și rodesc întru răbdare.*

---

a. „Scenografia“ în care se plasează Parabola semănătorului (vezi începutul din versiunile Matei și Marcu) constituie, în ea însăși, o parabolă și o indicație cu privire la amplasamentul spiritual al tuturor celorlalte. Trei lucruri sunt de observat:

α. Prima mișcare a lui Iisus pentru a veni în întâmpinarea mulțimii e o ieșire în larg, sub cerul liber (*exelthon tes oikias*) (Matei 13, 1). Spațiul predicii sale nu e cel al familiarității domestice, al economiei cotidiene. Așezarea optimală a Cuvântului e „în deschis“, lângă mare (*para ten thalassan*). β. Într-un al doilea pas, „deschiderea“ se amplifică: Iisus nu mai stă „lângă mare“, ci „se suie“ pe o corabie: El părăsește, o dată mai mult, terenul ferm, pentru a asuma dinamica unui mediu distinct de mediul vieții curente. Corabia nu e, mai puțin, o închidere, o insulă itinerantă, dar, spre deosebire de închiderea casei, ea e opusul sedentarității: e o paradigmă a aventurii și a riscului. Nu o închidere a rutinei și a comodității, ci una a concentrării și a efortului. Navigația presupune curaj, tenacitate și simț al orientării. E identificarea unei *ținte* și a unui *parcurs*. Mulțimilor care (deocamdată) stau pe țărm (*epi ton aigialon eistekei*), Iisus le va propune un alt registru al existenței, o ieșire din certitudinea comună, adaptativă, și din logica previzibilă a cutumei. Pământul e reevaluat din perspectiva apei. Casa – din perspectiva corabiei. Stabilitatea – din perspectiva itineranței. Iisus și „noroadele“ nu „stau“ în același plan. Ceea ce nu înseamnă că Fiul Omului vorbește dintr-un amvon al sublimității, dintr-un spațiu fără comună măsură cu spațiul oamenilor. Care e, atunci, metabolismul rostirii Sale? γ. Iisus – ni se spune mai departe în text – „Se suie să șadă“ (într-o corabie): *eis ploion embanta kathesthai*. În această dublă mișcare, a cărei structură aduce laolaltă înălțarea și coborârea, urcușul și așezarea, recunoaștem emblema însăși a „biografiei“ hristice[1]

1. Lucian Blaga a rezumat traseul descendent al înțelepciunii divine prin sintagama „perspectivă sofianică“ („transcendentul care coboară“).

și anticiparea apoteozei ei: ea începe cu misterul Întrupării, prin care „polul plus“, instanța supremă, decide să „se așeze“ într-un corp omenesc (pentru a ajunge să sondeze minusul absolut, coborârea în mormânt), și sfârșește cu Învierea și Înălțarea. După Înălțare, are loc *coborârea* Duhului.

Creștinismul, în esența lui, e dozajul optim între anagogie și kenoză, între autoritate supramundană și compasiune omenească: ne aflăm față-n față cu un *foarte sus* coborâtor, care deschide astfel calea unui *foarte jos* în ascensiune. Se vorbește despre *altceva*, despre *cu totul altceva*, în termenii lui *aici*. Se vorbește despre ce nu știm, în termenii a ceea ce știm. Aceasta e definiția însăși a parabolelor lui Iisus. Sensul lor e de căutat pe linia subțire, imperceptibilă, dintre două lumi distincte, care se oglindesc însă una într-alta: cerul și pământul, energiile increate și lumea creată, ordinea lui Dumnezeu și ordinea oamenilor. Parabolele au loc pe linia orizontului și a le „interpreta“ e a merge cu îndrăzneală, asumând toate riscurile, pe această linie. Reflecția asupra parabolelor nu poate spera să le epuizeze. Ele aduc neștiutul, de-neînțelesul, mai aproape, lăsându-le, totuși, neatinse. Orice încercare de a „clarifica“ lucrurile, orice „traducere“ a textului în limbajul bunului-simț și al rațiunii curente se va sfârși cu o platitudine. Parabolele ni se oferă nu pentru a ne ajuta să convertim misterul în evidență, ci pentru a ne ajuta să luăm cunoștință de *inevidența* constitutivă, inevidența fondatoare și hrănitoare a lumii. Parabolele constituie laolaltă marea rețea a inevidențelor pe care se țese destinul pământesc. În final, interpretarea lor ar putea alcătui, de aceea, o paradoxală „fenomenologie a inevidenței“, o fenomenologie a ceea ce *nu apare*, a ceea ce *nu e dat* în apariția nemijlocită a lucrurilor și în desfășurarea cotidiană

a vieții. Parabolele sunt „figuri“ ale *ascunsului*. Dar ale unui ascuns care încearcă să identifice un „loc“ al dezvăluirii de sine, al „așezării“ lui în lume. Înainte de a intra în detalii, să amintim faptul că formula „suișului care se așază“ nu apare doar în pasajele citate adineaori. O găsim și la Luca 5, 3: (*embas* [...] *kathisas*), dar o găsim încă o dată la Matei, într-un loc foarte important: începutul predicii de pe munte (5, 1): văzând noroadele adunate în jurul Lui, „Iisus S-a suit pe munte“ (*anebe eis to oros*), după care, înainte de a vorbi, *„a șezut jos*“ (*kathisantos*).[1] Aceeași grațioasă dialectică a gestului pare să definească originea propovăduirii hristice și postura Propovăduitorului. El încearcă mereu să arate în ce fel înălțimea se poate așeza pe suprafața lumii, în ce fel poate verticala adevărului, sau a căutării, să intersecteze orizontalitatea conștiinței comune.

„Suiș–coborâșul“ are însă, în toate locurile în care apare, și o a treia componentă: *discursul*. Iisus urcă (pe munte, pe corabie), se așază și începe să cuvânteze. Dumnezeul creștin e prezent integral în această triadă: Tatăl, care coboară spre oameni prin Fiul, Fiul, care urcă din nou la Tatăl, și Duhul Sfânt, care coboară și vorbește. Prezența Fiului printre creaturile Tatălui e efectul Întrupării. Discursul Duhului e anticiparea Învierii. Parabolele lui Iisus ne pun în situația de a presimți ce ar putea să fie „Împărăția lui Dumnezeu“ și pe ce cale se poate ajunge la ea. Parabolele sunt, cu alte cuvinte, o arvună a Învierii sau, în termeni mai neutri, o apro-

---

1. Într-un articol din 1983, „To Teach or Not to Teach (A Comment on Matthew 13, 1-3)“, în *The Bible Translator*, vol. 34, pp. 139–143, Barclay M. Newman arată că publicul israelit era obișnuit ca rabinul să-și ofere învățătura „șezând“.

ximare a realizării de sine, a răspunsului mereu căutat, a Soluției. Dar pentru a-și atinge ținta, ele trebuie *primite*, adică auzite, înțelese și preluate în imediatul vieții, trăite. Ceea ce – așa cum ni se spune prin Parabola semănătorului – nu se întâmplă întotdeauna.

b. Parabola enumeră trei tipuri de opacitate față de Cuvânt[1], respectiv trei tipuri de propovăduire neîmplinită, cu efectul rămânerii „în afară“ a auditorilor:

α. *Indigența mentală*. Ea este definită ca atare numai la Matei: e vorba de cei care aud și *nu înțeleg* (*akouontos* […] *kai me synientos*). Această sintagmă acoperă un spectru larg al non-receptivității. Nu înțelegi pentru că nu ești atent la ceea ce auzi, pentru că nu distingi între important și accesoriu, pentru că suferi de surzenie intelectuală, pentru că ți se pare că ceea ce auzi nu te privește. Nu înțelegi pentru că ceea ce auzi nu e „în drumul tău“ obișnuit, pentru că te raportezi inadecvat la ceea ce auzi, pentru că nu ai disciplina de a merge până la capăt pe urma a ceea ce auzi. „Lângă drum“ (*para ten hodon*) e locul derapajului, al incapacității de a avansa „metodic“, consecvent, în țesătura unui discurs. Cel care se definea pe Sine drept „cale“, drept „drum“ (Ioan 14, 6) nu poate fi identificat *alături* cu drumul. Plauzibilă este însă și o interpretare răsturnată: nu poți înțelege dacă nu abandonezi traseul „logicii“ curente, al reflexelor mentale convenționale. Cuvântul trebuie căutat și când nu-ți iese

---

1. Jülicher le numește, concis și expresiv: *Stumpfsinn* (stupiditate, stupoare), *Leichtsinn* (ușurătate), *Weltsinn* (mundanitate, exces al lumescului). *Op. cit.*, II, p. 532.

nemijlocit în cale: trebuie căutat și *dincolo* de cărarea deja existentă, dincolo de itinerariile gata făcute, de drumul „bătătorit“. Vom întâlni mereu, în preajma parabolelor, acest tip de ambivalență: „lângă drum“ semnifică simultan devierea și ingeniozitatea. În definitiv, semănătorul aruncă o parte din semințe tocmai acolo, ca pe o provocare, ca pe o invitație la îndrăzneală hermeneutică. Ambivalentă e și invocarea păsărilor, ca agenți ai risipirii și, de fapt, ca devalizatori satanici. Asociate, de obicei, zborului liric, cerului, îngerilor, ele apar, aici, în toată ușurătatea ființei lor aeriene[1]: un soi de spiriduși malefici, gata să devoreze în joacă ceea ce e destinat să fie interiorizat, prelucrat, transfigurat în vederea mântuirii. Împărtășania e, astfel, parodiată ca gustare profană, ca îmbucătură furtivă, întâmplătoare.

S-a observat însă, pe bună dreptate, că „înțelegerea“ de care vorbește Matei nu trebuie privită ca o virtute strict cognitivă[2]. Nu ni se cere o simplă adeziune mentală la mesajul auzit, ci trecerea de la asimilare la valorificare. Testul „înțelegerii“ adevărate este fertilitatea pe care o garantează, efectul ei pragmatic, energia ei roditoare. Înțelegi, în măsura în care fructifici. Mai exact: la cât rod obținut, atâta înțelegere echivalentă. Ne vom feri, totuși, să preluăm teza, simplificatoare, a exegezei comune, după care „a fructifica“ echivalează strict cu „a făptui“[3]: auzi Cuvântul și „îl pui în practică“. Nuanța lămuritoare apare în Epistola Sf. Apostol

---

1. *Cf. ibidem*, p. 517.

2. *Cf.* Kristina Dronsch, în R. Zimmermann (ed.), *Kompendium*..., ed. cit., p. 309.

3. Despre sensurile lui „a face“ în perimetrul Noului Testament vom vorbi mai pe larg în partea a doua a lucrării de față.

Pavel către Galateni, spre finalul căreia (5, 16–26) se deosebește între „faptele trupului“ (*ta erga tes sarkos*, lat. *opera carnis*) și „roada Duhului“ (*ho karpos tou pneumatos*, lat. *fructus spiritus*). Fructificarea nu pune accentul nici pe activismul exterior, nici pe cumințenia pios harnică. Exemplele de „roadă“ pe care le dă Apostolul nu sunt propriu-zis „acțiuni“ (cum sunt „faptele trupului“), ci, mai curând, dispoziții sufletești, atitudini interioare, orientări stabile ale ființei: iubire, bucurie, pace, răbdare, bunătate, credință (fidelitate), blândețe, stăpânire de sine etc. „A înțelege“ e, în acest context, a interioriza o stare, mai mult decât a aplica un set de prescripții. Starea odată atinsă, „faptele“ adecvate vin de la sine. Dimpotrivă, în absența unei anumite *calități* interioare, a unei stări devenite fel de a fi, faptele devin „ortopraxie“ sterilă, execuție mecanică a unui program de „figuri impuse“.[1]

Pe de altă parte, categoria auditorilor care „nu înțeleg“ îi include, drastic spus, și pe cei calificați îndeobște drept proști pur și simplu. În genere, refuzăm să luăm notă de componenta de culpabilitate a prostiei. Ni se pare că prostul nu e vinovat de prostia lui: „nu știe ce face“ (și deci trebuie iertat), e „sărac cu duhul“, e, în fond, așa cum l-a lăsat Dumnezeu. Expresia „sărac cu duhul“ e una din marile capcane ale creștinismului de popularizare. Mai toată lumea invocă acest prim verset al Fericirilor, crezând că el se referă la o candidă inaptitudine a judecății. „Sărac cu duhul“ ar fi tontul satului, nătângul cumsecade, prostănacul inocent. Dar textul evanghelic (care în versiunea lui Luca – 6, 20 – se

1. *Cf.* R.F. Capon, *op. cit.*, p. 74.

reduce la „cei săraci“) are în vedere fie smerenia (*Cf.* Isaia 57, 15: „Domnul […] dă viață celor cu inima zdrobită.“), fie sărăcia înțeleasă ca absență a instinctului de posesiune. (Poți fi bogat în bunuri materiale, dar „sărac în duh“, liber de propria ta bogăție). Prostia, când nu e handicap psiho-fiziologic, patologie constitutivă, nu e neapărat inocentă. Ea poate fi obnubilare tenace, manifestare a suficienței intelectuale, *refuz* îndărătnic al edificării. Ca rezultat al „mineralizării“ sufletești, ca lipsă de flexibilitate a minții, prostia e vicioasă și face posibilă intervenția instanței demonice. Fiecare parcelă de adevăr lăsată în afara înțelegerii creează spațiul necesar pentru picajul dezordonat al răului. Ceea ce nu înțelegem devine teren de joc al îngerilor căzuți, prilej de rătăcire. Cu alte cuvinte, prostia e, uneori, poarta spre lume a maleficului, avangarda duhurilor smintitoare. Răul e, desigur, consubstanțial cu destinul omului căzut. Dar vai de cei prin care el se legitimează. „Că poticnirile trebuie să vină, dar vai omului aceluia prin care vine poticnirea!“ (Matei 18, 7). Cu cât numărul celor care nu înțeleg e mai mare, cu atât dezordinea lumii sporește.

Prostia ca atare nu e, de altfel, nicăieri tratată, în ambianța biblică, drept benignă. Dimpotrivă. În Proverbe, înțelepciunea îi somează pe „cei fără pricepere“ să-și recunoască limitele și să le abandoneze: „Lepădați-vă de sminteală (termenul grec *e aphrosyne*, traductibil prin „prostie“, n.m. – A.P.) și veți trăi […] și îndreptați-vă priceperea prin cunoaștere“ (9, 6). Termenii opuși, în context, prostiei sunt *gnosis* (cunoaștere) și *synesis* (înțelegere). Ceea ce se condamnă e, așadar, în mod expres, ignoranța, paralizia mentală, inaptitudinea

de a înțelege. Din păcate, traducerile românești (inclusiv, în cazul de față, cea din ultima versiune a Septuagintei) par a se sfii să spună lucrurilor pe nume: ele preferă versiuni în același timp mai radicale și mai confuze. Din cele zece ocurențe ale lui *aphron* (cu pluralul *aphrones*) din Noul Testament, doar două sunt echivalate prin expresia „fără minte“ (Romani 2, 20 și Efeseni 5, 17) și una singură prin „necunoașterea proștilor“ (1 Petru 2, 15). Pentru restul se recurge la „nebun“, „nebuni“, „nebunie“. Dar pentru „nebunie“, textul grecesc al Evangheliei recurge la *moria* (folosit de numai cinci ori, în Prima Epistolă către Corinteni: 1, 18; 1, 21; 1, 23; 2, 14; 3, 19 și – ca adjectiv, *moros* – de 12 ori, între care celebra referință la „fecioarele nebune“). În toate aceste locuri, sensul cuvântului e distinct de conotațiile lui *aphrosyne*. *Aphrosyne* (prostie, starea celui fără minte) e antonimul lui *sophrosyne*, adică al unei înzestrări de tipul „cu-mințeniei“, al raționalității cuviincioase, în deplin control de sine. Pe scurt, cei despre care se spune în parabolă că „aud și nu înțeleg“ nu sunt „nebuni“, suspecți de deraiere mentală, ci pur și simplu slabi de minte, loviți de o mândră stupiditate. În cel mai bun caz, se poate accepta că sunt „smintiți“, dacă numim „smintire“ îndărătnicia, lipsa „organului“ spiritual, bezmeticia rudimentară.[1]

β. *Superficialitatea euforică*. Non-receptivității pe care o ilustrează sămânța zvârlită lângă drum i se adaugă acum receptivitatea pripită, „supra-receptivitatea“, disponibilitatea exaltată. Poți rata un mesaj neînțelegându-l, dar îl poți rata și

1. *Cf. infra*, pp. 274–276.

crezând că l-ai înțeles, asumându-l fără reflecție, în virtutea unui entuziasm de primă instanță. Consimțirea facilă, acordul epidermic bazat pe o emotivitate lipsită de discernământ, nu garantează adeziunea temeinică. Parabola vizează aici conversiunile impulsive, opțiunile estetizante, jocul intelectual, supraevaluarea unei impresii de moment. Un „da" spus prematur, sub impactul unei euforii conjuncturale, o angajare precipitată, fără un minim răgaz analitic, fără cântărirea implicațiilor, a consecințelor, a riscurilor și fără evaluarea propriilor limite, toate acestea sunt o rețetă sigură a eșecului. Primești „cu bucurie", dar cu o bucurie care nu are din ce se hrăni, o bucurie fără rădăcină. Inconsistența de fond a acestei bucurii iese de îndată la iveală când mesajul asumat începe să fie costisitor. Când, din pricina lui, apar „strâmtorări", „prigoane" ori necazuri de un fel sau de altul. Proba unui adevăr bine asimilat e tenacitatea păstrării lui în condiții potrivnice. Cât ești capabil să sacrifici și pentru câtă vreme de dragul identificării cu el?

E de semnalat că rolul nefast jucat, în prima scenă, de păsări (anexate, de obicei, unor conotații pozitive) e jucat aici de soare, asociat de asemenea, în majoritatea cazurilor, unui simbolism benefic. Vizate sunt volatilitatea obtuză și fierbințeala de suprafață. Aerul apare astfel ca mediu al dezorientării și piatra – ca lespede obnubilantă, ca piedică a tentativei de a fora în adâncime, de a avea acces la temelii. S-ar zice că indigența mentală e „ușoară", inconsistentă, iar superficialitatea euforică e „grea". Cea dintâi nu rezistă la proba aerului, a înălțimii, cea de-a doua nu rezistă la proba focului, a combustiei riscante. Dar în jocul ambivalențelor

amintit mai sus se înscrie și posibilitatea unei reflecții despre corecta distribuție a vinovățiilor. În definitiv, stă în natura păsărilor să ciugulească și în natura soarelui să ardă. Nu păsările și nu soarele poartă vina incomprehensiunii, nu condițiile exterioare, conjuncturile date, accidentele de parcurs trebuie amendate pentru receptivitatea deviată a „celor din afară“. Ci propria lor insuficiență, inadecvare și pripă. Pe de altă parte, tocmai faptul că sursa derivei nu poate fi delegată spre exterior e o garanție a posibilității de a o evita. Războiul se dă înăuntru și poate fi câștigat, indiferent de obstacolele din jur.

γ. *Asfixia mundană*. Receptivitatea poate fi nu doar obturată de neînțelegere sau suspendată printr-o exaltare fără temeinicie. Ea este, în multe cazuri, sabotată, parazitată de provocările pestrițe ale lumii, de atacul permanent al imediatului. Textele vorbesc despre sămânța căzută între spini, respectiv despre „*grija lumii acesteia*“, a „veacului“ (*he merimna tou aionos*), despre „*înșelăciunea avuției*“ (*he apate tou ploutou*), despre pofte și pasiuni (*epithymiai*) și despre „*plăcerile vieții*“ (*hedonai tou biou*). Sunt obstacolele curente care decurg din condiția de „pământean“, din prestigiul hărțuitor al imanenței. Nimeni nu e scutit de presiunea lor: cei bogați au obsesia multiplicării avuției și a consumului degustător, cei săraci cad sub nevoi, sub grija zilei de mâine. Forța de absorbție a lumii se manifestă pe o amplă claviatură de apetituri divagatorii: de la patima achiziției infinite la ghimpele astringent al necesității. Fie că se lasă *locuiți* de griji (Marcu 4, 19), fie că se lasă doar *însoțiți* de ele (Luca 8, 14), oamenii nu mai au răgazul, spațiul interior necesar unui

rapel extramundan. Sunt *sufocați* de contingențe, așa cum fuseseră împuținați de *uscăciunea*, de lipsa de sevă a opțiunilor ușuratice, sau *aruncați* în afara jocului prin opacitate și risipă mentală.

Dar, așa cum soarele și păsările din versetele anterioare nu sunt direct responsabile de inconsistența receptorilor, lumea nu poate fi nici ea culpabilizată pentru orientarea lor descendentă. Omul creat nu poate pretinde un tratament care să facă abstracție de condiția lui de creatură și de coordonatele în care s-a situat liber prin căderea originară. Păsările se hrănesc cu semințe, soarele pârjolește, iar lumea „lumește". Problema nu e să *simplifici* realul, să-l reorganizezi în așa fel încât să-ți menajeze slăbiciunile, să-ți facă viața ușoară. Problema este să colaborezi cu realul *în datele lui*, să conlucrezi cu ordinea lui complexă, cu bogăția lui nesistematizabilă, care include, între altele, spinii și buruienile.[1] Cuvântul nu se aude mai bine într-un laborator aseptic; nu e un vaccin preventiv, administrat într-o ambianță de halate albe. Cuvântul e într-o corelație „providențială" cu *promiscuitatea* lumii. El decide să se manifeste *tocmai* pentru că lumea e așa cum este, *tocmai* pentru că trăim printre cărări pierdute, păsăret lacom, pietre încinse de arșiță și câmpuri năpădite de buruieni. Sf. Ioan Gură de Aur, în cea de-a 44-a omilie la Evanghelia după Matei, insistă asupra acestui subtext al parabolei: „Hristos nu spune «lumea», ci «grija lumii» și nu spune «avuția», ci «înșelăciunea avuției». Căci

---

1. *Cf.* Kristina Dronsch, *loc. cit.*, p. 311. *Cf.* și R.F. Capon, *op. cit.*, p. 71: „Tot răul din lume, fie că vine de la diavol sau de la noi înșine, este – și va fi întotdeauna – o simplă componentă a ecologiei divine."

poți fi bogat fără să te lași înșelat de bogăție și să trăiești în lumea aceasta fără să te lași înăbușit de grijile ei.“[1]

c. Una dintre „pietrele de poticnire“ ale exegezei rămâne, totuși, „neglijența“ greu verosimilă cu care „semănătorul“ din parabolă azvârle sămânța oriunde, fără să țină seama de aspectul și amplasamentul solului. Ce agricultor ar comite o asemenea greșeală? Cum să semeni lângă drum, pe teren pietros sau printre spini? Zelul unui răspuns plauzibil i-a condus pe mulți autori spre ample considerații privind tehnicile agrare din Palestina secolului I, ca și cum am avea dinainte un manual de istoria agriculturii.[2] S-a precizat că, pe vremea lui Iisus, ogorul era mai întâi semănat și abia apoi arat, ceea ce masca, într-o primă instanță, calitatea lui reală. Evident, semnificația gestului hristic nu se epuizează în această pedantă reconstituire istorică. Parabola atrage pur și simplu atenția asupra ofertei nediscriminatorii a Cuvântului (ceea ce R.F. Capon numește „catolicitatea“ acestei oferte, caracterul ei „inclusiv“[3]). Semănătorul nu începe printr-o *pre-selecție*, prin ierarhizarea moralizatoare a auditoriului, printr-o exigență formală. El se adresează tuturor: *țarina este lumea* (Matei 13, 38), cu toate categoriile de „pământ“ pe care ea le conține. La fel cum năvodul cuprinde și pești buni, și pești răi (Matei 13, 48), la fel cum soarele și ploaia vin și peste cei drepți, și peste cei nedrepți (Matei 5, 45), tot

1. *Apud* L. Fonck, *op. cit.*, pp. 86–87.
2. *Cf.*, *inter alia*, G. Dalman, „Viererlei Acker“, în *Palästina-jahrbuch*, nr. 22, și Dronsch, *loc. cit.*, p. 302.
3. *Cf.* R.F. Capon, *op. cit.*, pp. 64–66.

astfel sămânța vivificatoare e sădită și pe teren bun, și pe teren prost. *Toată făptura va vedea mântuirea lui Dumnezeu* (Luca 3, 6). Există, totuși, câteva precondiții ale reușitei finale. Receptorul trebuie, mai întâi, să aibă *urechi de auzit* (Matei 13, 43), să fie „pe recepție", să perceapă apelul care îl privește. Și să-l primească. E condiția minimală a eficacității apostolice, pe care Iisus o transmite, în mod explicit, ucenicilor Săi: „Dacă cineva nu vă va primi, nici nu vă va asculta cuvintele, ieșind din casa sau din cetatea aceea, scuturați praful de pe picioarele voastre" (Matei 10, 14). Pentru a găzdui sămânța, „cei din afară" trebuie să iasă din praful infertil al surzeniei lor, să asculte, să se investească, să participe. Diferența dintre sufletele omenești și încremenirea minerală a oricărui tip de sol este *plasticitatea*. Sufletul omenesc se poate restructura, reîmprospăta, reorienta, chiar dacă pornește de la o premisă dezavantajoasă: el poate depăși risipa, pietrificarea, paragina. Cu alte cuvinte, în vreme ce pământul prost nu poate fi restaurat, sufletul avariat rămâne infinit recuperabil. De aceea sămânța merită să fie azvârlită și asupra lui, ca o șansă mereu deschisă, ca o speranță, ca un punct de sprijin la îndemână. „Dar de ce ar fi rezonabil – spune Sf. Ioan Gură de Aur – să semeni printre spini, sau pe stâncă, sau lângă drum? Dacă e vorba de semințe și de pământ nu sună prea cuminte. Dar în cazul sufletului omenesc e demn de laudă [...]. Căci în acest caz e posibil ca piatra să se schimbe în pământ mănos. [...] În cazul sufletului, spinii pot fi distruși, iar sămânța se poate bucura de protecție deplină...[1] (*Cf.* și Ioan 10, 25: „Cel ce crede în

1. *Omilii la Evanghelia după Matei* (44, 4-5), în J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Seria Graeca*, vol. 57, pp. 467–468 (trad.

Mine, chiar dacă va muri, va trăi…“) Sămânța își păstrează, așadar, virtuțile operative, chiar în condiții de ostilitate.[1] Simpla măsurătoare a pierderilor nu dă seama de reușită. Câștigul poate fi spectaculos (vezi profitul ascendent raportat, la 4, 20, de Marcu: „…unul treizeci, altul șaizeci și altul o sută“), dar rămâne la fel de semnificativ când e descrescător (Matei 13, 23: „…unul o sută, altul șaizeci, altul treizeci“). „Mult, mai mult, tot mai mult“ apare ca echivalent cu „puțin, mai puțin, oricât de puțin“. În teritoriul duhului, infinitezimalul contează. Creșterea minimală e la fel de prețioasă ca cea supraabundentă. Pe scurt, în *Logos* subzistă, simultan, sămânța, însămânțarea și culesul. Odată îngropat în brazdă, el *produce*. Dar nu produce decât ceea ce îi îngăduie libertatea participativă a interlocutorului.

d. În interpretarea Parabolei semănătorului, oferită de Iisus ucenicilor Săi, stăruie un anumit echivoc cu privire la simbolismul seminței. La Marcu și la Luca se spune, explicit, că sămânța este Cuvântul lui Dumnezeu. Asta ar însemna că semănătorul este Dumnezeu-Tatăl, iar sămânța zvârlită în lume este Fiul.[2] Vechiul Testament confirmă funcția seminală a Tatălui, dar cu specificarea că ceea ce seamănă El sunt, de regulă, *oameni*.[3] Toate sinopticele sfârșesc, de asemenea,

---

rom.: Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994).

1. R.F. Capon, *op. cit.*, pp. 70–74.

2. *Cf.* R.F. Capon, *op. cit.*, p. 61, și Wilhelm Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu: eine Einführung*, Furche Verlag, Hamburg, 1956, pp. 28–29.

3. *Cf.* Kristina Dronsch, *loc. cit.*, p. 305, invocând Osea 2, 23; Ieremia 31, 27–28; Ezechiel 36, 9; Psalmi 92, 13.

prin a asimila semințele răsădite de semănător cu oamenii care le primesc și le valorifică sau nu, în funcție de receptivitatea „solului“ lor interior.

Exegeza curentă nu ezită, pe de altă parte, să sublinieze echivalența dintre semănător și Iisus, sămânța fiind, în acest caz, mesajul hristic, vestea cea bună a Împărăției. Avem, așadar, următoarele variante:

A. Cu privire la semănător:

α. Semănătorul este Tatăl

β. Semănătorul este Fiul

B. Cu privire la sămânță:

α. Sămânța este Cuvântul (Marcu 4, 14; Luca 8, 11)

β. Sămânța este omul fertilizat sau nu de Cuvânt. (Matei 13, 19–23; Marcu 4, 15–20; Luca 8, 12–15).

γ. Sămânța este mesajul hristic.

Nu vom insista, analitic, asupra fiecăreia dintre aceste variante. Vom observa doar că, din perspectiva Unității Treimice, Aα și Aβ sunt, în ultimă instanță, echivalente. Fie că Tatăl își însămânțează direct creaturile, fie că o face „indirect“, prin Fiul, sursa gestului seminal e aceeași. Tot astfel, între Cuvânt și „mesajul hristic“ (Bα și Bγ) echivalența e la îndemână. Hristos *este* Cuvântul și e totuna cu mesajul său, așa cum este *prezență* a Împărăției pe care o proorocește.

Rămâne să ne concentrăm asupra raportului – susținut de litera textului – dintre Cuvântul semănat și primitorul lui omenesc (Bα și Bβ). Semănătorul seamănă Cuvântul. Dar destinul acestuia, odată ce a fost semănat, se suprapune cu destinul receptorului Său. După însămânțare, nu se mai vorbește de „sămânță“, pe de o parte, și de cel care o capătă, pe de alta. Se vorbește despre *comuna* lor evoluție. Sămânța

aruncată lângă drum, pe loc pietros, între spini, sau pe pământ bun ajunge să se *confunde* cu „cel ce“, sau „cei ce“ reacționează diferențiat la impactul cu ea. Cu alte cuvinte, după ce a trecut din traista semănătorului în brazdă, sămânța nu-și mai păstrează „puritatea chimică“, nu mai are o traiectorie *autonomă*, ci se contaminează de calitatea sau lipsa de calitate a pământului însămânțat. De aceea, pentru sămânță, însămânțarea e o dramă, o pătimire, o jertfă, care culminează, cel puțin într-o primă etapă, cu moartea (Ioan 12, 24), iar pentru cel care o primește însămânțarea e o probă a responsabilității proprii. Primitorul opac sau superficial provoacă irosirea seminței, compromite firescul dezvoltării ei, și participă, astfel, la martirajul Cuvântului, la măsluirea și desfigurarea lui. Cuvântul acceptă, așadar, să împărtășească limitele „partenerului“ său: se lasă devorat de păsări demonice, se lasă veștejit, dezrădăcinat, asfixiat de griji și înșelăciuni lumești. Înainte de a găsi, într-un târziu, deschiderea ospitalieră a „pământului bun“, El, creatorul văzutelor și nevăzutelor, se vede confruntat cu experiența *sterilității*. Aceasta este, în fond, soarta însăși a parabolelor hristice. Parabolele sunt sămânța „aruncată“ în lume de Iisus. A nu le înțelege, a le înțelege pripit și convențional, a le abandona de îndată ce urgențele imanente îți distrag, invadator, atenția echivalează cu a încuraja extinderea deșertului, pe socoteala solului fecund. Cine nu reacționează achizitiv la „aruncătura“ plină de promisiuni a parabolelor este „aruncat în afară“ de propria sa obnubilare.

e. În Evanghelia după Luca, Parabola semănătorului e precedată de un episod narativ în care se pune accentul pe

o semnificativă prezență feminină. E vorba de femeia păcătoasă care unge cu mir picioarele lui Iisus, le spală cu lacrimi și le șterge „cu părul capului ei“ (7, 37–48), iar la 8, 2–3 de femeile slujitoare din alaiul hristic (Maria Magdalena, Ioana, Suzana „și multe altele“). Într-un anumit sens, misterul feminității se revarsă, simbolic, și asupra parabolei. În definitiv, ni se povestește ceva despre însămânțare și gestație, despre o „invazie“ seminală și despre mai multe tipuri de receptivitate față de această invazie. Semănătorul își aruncă sămânța peste pântecele lumii, în speranța unei fertilizări durabile. Iar fertilizarea e condiționată de virtutea absorbantă a pământului, de ospitalitatea lui, de adecvarea și promptitudinea reacției lui. Altfel spus, de feminitatea lui. Parabola semănătorului cere sufletului omenesc să fie *primitor*, slujitor, hrănitor ca însăși maternitatea. Pentru o recepție deplină a mesajului evanghelic, trebuie, cu alte cuvinte, să consolidăm *dimensiunea feminină* a interiorității noastre, funcția ei gestantă. Sufletul trebuie să-și protejeze rodul de agresivitatea unor agenți externi (Luca 8, 5), trebuie să fie „umezit“ nutritiv (8, 6), „oxigenat“, ferit de griji sufocante. Mențiunea umezelii vitale (*hikmas*) nu apare decât la Luca[1]. Dar ea trimite la nenumăratele locuri în care *Logos*-ul emite, în chip privilegiat, în preajma apei (simbol tradițional al feminității): vorbirile de lângă mare (Marea Galileii, Tiberiada), botezul în Iordan, mersul pe apă, transformarea apei în vin etc. S-a observat că în anumite comunități rurale, pentru binecuvântarea recoltei, se poartă pe deasupra ogoarelor imagini ale Sfintei Fecioare, supraviețuire probabilă a

1. *Cf.* L. Fonck, *op. cit.*, p. 75.

unui străvechi cult agrar dedicat zeiței Demeter-Ceres.[1] Pântecul fertil, respectiv pământul „bun“, e asociat „inimii curate și bune“ (8, 15), receptaculul optim al Cuvântului dumnezeiesc și mediul specific al afecțiunii și înțelegerii materne (2, 51: „Iar mama Sa păstra toate lucrurile acestea în inima ei.“) Parabola semănătorului e un rapel la componenta marial-maternă a sufletului, în absența căreia discursul divin se risipește. În dialogul dintre semănător și pământ se reface, salvatoare, integritatea complementarității originare dintre masculin și feminin.

f. Caracteristică pentru versiunea lucaniană a Parabolei semănătorului e invocarea unei virtuți („răbdarea“, *hypomone*) care, pecetluind finalul interpretării hristice, pare să fie o cheie importantă a acestei interpretări: „Iar cea de pe pământ bun sunt cei care, auzind cuvântul cu inimă curată și bună, îl păstrează și rodesc întru răbdare.“ (8, 15) Dacă Iisus se referă la capacitatea stoică de a răbda adversitatea, de a accepta inevitabilul, de a suporta fără inutile răzvrătiri ceea ce ține de natura și statutul ființei umane, atunci El spune ceva înțelept, dar nu spune nimic nou. Ideea unei virile *pasivități* dinaintea sorții, a abuzurilor emotive, a suferințelor de tot felul plutea, ca să zicem așa, în aer. Dar în contextul parabolei și în ambianța nou-testamentară e vorba de altceva. Răbdarea stoică era un fel de a nu avea iluzii, dorințe irealizabile, așteptări prostești. Răbdarea hristică e un fel de a credita irealizabilul, de a aștepta, fără pripe și îndoieli,

1. *Cf.* Emil Bock, *Das Evangelium. Betrachtungen zum Neuen Testament*, Urachhaus, Stuttgart, 1995, p. 676.

răsplata capătului de drum, de a identifica *partea de iluzie a eșecului*. Eșecul nu se contabilizează nevrotic. Ceea ce se contabilizează (treizeci, șaizeci, o sută) e reușita, recolta ultimă. Până la obținerea ei, ți se cere *să rămâi în așteptare*, să nu vrei rezultate rapide înainte de vreme, să nu judeci eficiența unei întreprinderi după criteriul beneficiului imediat. Cu alte cuvinte, răbdarea hristică nu e o specie a resemnării înțelepte, ci *un corelativ al speranței*. (*elpis*: *cf.* Romani 5, 3–4). Apostolul Pavel vorbește pur și simplu despre „răbdarea speranței"[1] (1 Tesaloniceni 1, 3), ca și cum răbdarea ar fi una dintre formele de manifestare ale speranței, dacă nu expresia ei cea mai subtilă. Și răbdarea, și speranța au în comun o referință la *inevidență*, la ceva încă inactual, dar esențialmente actualizabil. Ele valorifică potențialul de realizare a unei absențe. Răbdarea înseamnă „a nădăjdui în ceea ce nu vedem" (Romani 8, 25). Ca atare, ea nu e însoțită de frustrare, ci de „mângâiere" (*paraklesis*) (cu care e explicit asociată la Romani 15, 4–5 și la 2 Corinteni 1, 6) și de bucurie (*chara*: *cf.* Coloseni 1, 11–12). E o răbdare *tonică*, fără legătură cu renunțarea, cu abandonul, cu simpla putere de a „îndura". Și e singura formă *sănătoasă* de răbdare. Nu întâmplător, într-un pasaj din Epistola către Tit se consemnează exigența unei versiuni optime a răbdării, subînțelegându-se riscul unei versiuni maladive. Bătrânii – spune textul – trebuie să fie „sănătoși (*hygiainontas*) în credință, în iubire, în răbdare" (Tit 2, 2). Modelul „răbdării sănătoase" este semănătorul însuși, pe care suspensia temporară a succesului,

---

1. În versiunea Anania, „stăruința nădejdii".

amânarea unei soluții fericite a efortului său nu-l demobilizează. Credința este, în definitiv, paradigma răbdării sănătoase: ea înseamnă a rămâne „în cursă“, dincolo de ubicuitatea tuturor „pietrelor de poticnire“ (Evrei 12, 1: „…cu stăruință să alergăm la întrecerea ce ne stă-nainte“).

Conceptul răbdării este, de regulă, asociat lui Iisus Hristos. Apocalipsa se referă la „răbdarea întru Hristos“ (1, 9), iar a Doua Epistolă către Tesaloniceni (3, 5) pare să distingă între „iubirea lui Dumnezeu“ și „răbdarea lui Hristos“. Răbdarea este, așadar, prin excelență, lotul Mântuitorului. El este campionul eșecului asumat, dar asumat în perspectiva unei încununări supreme, adică în perspectiva Învierii. *Imitatio Christi* constă, în ultimă instanță, în imitarea răbdării Lui, a modului Lui de a administra derapajul lumesc. A participa la răbdarea lui Hristos e a participa la înfrângerile biografiei Lui omenești, dar și la reușita Lui finală: „Întru răbdarea voastră vă veți dobândi sufletele“, sună garanția hristică a salvării (Luca 21, 19).

Receptivitatea deviată este, între altele, o formă de carență a răbdării, o dovadă a incapacității de a aștepta interogativ, activ, prospectiv. Nerăbdătorul rămâne, mereu, în afara cursei, fie că se grăbește să respingă ceea ce nu înțelege, fie că nu are stăruința sondajului în adâncime, fie că ia drept „urgențe“ provocările imediate. Nerăbdătorul e blocat de păsări trecătoare, de arșița opiniilor dizolvante din jur, de grijile contingente. Parabola semănătorului avertizează asupra acestor blocaje și promite depășirea lor prin exercițiul calm al răbdării. Recolta bunei înțelegeri nu e decât rodul și apoteoza acestui exercițiu.

4
Obnubilările spiritului critic și pierderea „filialității". Parabola copiilor din piețe

Matei 11, 16–19: *Dar cu cine voi asemăna neamul acesta? Este asemenea copiilor care șed în piețe și strigă unii către alții, zicând: Din fluier v-am cântat și n-ați jucat; de jale v-am cântat și nu v-ați jelit. Că a venit Ioan, nici mâncând, nici bând și spun: are demon… A venit Fiul Omului, mâncând și bând, și spun: Iată om mâncăcios și băutor de vin, prieten al vameșilor și al păcătoșilor!… Dar înțelepciunea s-a dovedit dreaptă din faptele ei.*

Luca 7, 31–35: *Așadar, cu cine voi asemăna pe oamenii acestui neam? Și cu cine sunt ei asemenea? Sunt asemenea copiilor care șed în piață și strigă unii către alții zicând: Din fluier v-am cântat și n-ați jucat; de jale v-am cântat și n-ați plâns. Că a venit Ioan Botezătorul nemâncând pâine și nici bând vin, și spuneți: Are demon! A venit și Fiul Omului mâncând și bând, și spuneți: Iată om mâncăcios și băutor de vin, prieten al vameșilor și-al păcătoșilor!… Dar înțelepciunea a fost găsită dreaptă de către toți fiii ei.*

A primi încruntat, a primi vigilent, a primi drapat, de sus până jos, în spirit critic sunt tot atâtea feluri de a nu

primi. Aproape că e mai bună credulitatea. Dacă ești gata să creditezi un fals, greul vinei cade asupra celui care distribuie falsul. Dacă însă respingi, precaut, ceea ce merită a fi creditat, vina e, în întregime, a ta. Spiritul critic devenit insomnie cârcotașă este un abuz al inteligenței. Cel care îl practică are toate șansele să rateze mari ocazii, mari întâlniri, mari momente de bucurie și cunoaștere. Spiritul critic supradozat blochează înțelegerea, stimulează proasta dispoziție și inhibă instinctul *participării* la viața comunitară. E mereu inadecvat, pieziș, incapabil să valorifice inteligența altfel decât ca instanță judiciară. În loc să asculți, confecționezi, în gând, contraargumente, în loc să reflectezi, adopți morga severă a judecătorului, în loc să intri în joc, bombăni steril de pe margine. Spiritul critic ca *strategie a refuzului* e o deprindere vicioasă, de natură să încurajeze egolatria, vanitatea, euforia deșteptăciunii proprii. E un fel de a opune viului infinit ramificat omogenitatea unui neant care își extrage criteriile din el însuși. A cultiva, fără încetare, spiritul critic e a te păstra, programatic, „în afară", a nu răspunde nici unei chemări, nici unei invitații. „Nu" e mereu mai la îndemână decât „da". Distanța demolatoare dislocă orice tentativă de apropiere. Iată de ce nu e deloc profitabil să forțezi capacitatea de înțelegere a celor care, prin exercițiul aproape mecanic al spiritului critic, se zidesc, încăpățânați, *în afara* încercării de a înțelege. Iată de ce e mai bine să le vorbești în parabole…

Spiritul critic poate fi și o formă de infantilism mental. El se exprimă, uneori, ca un soi de *răzgâiere* a minții, ca o formă de „proastă creștere" intelectuală. Gândirea n-are voie să fie

mofturoasă, să traverseze piața lumii și a ideilor cu o grimasă disprețuitoare. E mai bine să riște lăcomia cumulativă decât selectivitatea astringentă. A strâmba tot timpul din nas e a fi o victimă sigură a ceea ce s-a numit „stupiditatea inteligentă“. În orice caz, e la fel de puțin recomandabil ca și iresponsabilitatea unei atotprimitoare permisivități.

Copiii din parabolă se dovedesc inapți să facă ceea ce constituie emblema însăși a vârstei lor: nu se pot juca. Fie că unii dintre ei propun scenarii vesele, fie că alții propun scenarii tenebroase, jocul nu se leagă. Nici cântecul de petrecere, nici cântecul de înmormântare n-au succes. Dansul e prea zglobiu, jelania – prea amară. Confruntată cu atâta rezervă analitică, pofta de joacă dispare. Așa fac și adulții: Ioan Botezătorul nu le place: nu mănâncă, nu bea, nu e om de lume. Asceza lui nu poate fi decât drăcească. Dar nici Iisus nu e acceptabil: în cazul Lui, ceea ce supără e tocmai că mănâncă și bea. Prea e om de lume! Prea e prieten cu tot felul de păcătoși! Se subînțelege că, întărâtați de judecăți contrarii, nici adulții nu ajung „să se joace“. Nu poți fi în același timp și judecător, și jucător, și „abstractor de chintesență“, și făptuitor harnic. Și atunci încremenești, dezamăgit și nelucrător, în propria ta exigență.

În parabola de care ne ocupăm, personajele „negative“ sunt niște copii. Semnalăm, încă o dată, înclinația hristică de a demonta hermeneutica sentimental-idolatră a „prunciei“. Nu toate ale copilăriei sunt prizabile și recomandabile. Părerea curentă potrivit căreia copiii sunt *modele* ale purității și receptivității se bizuie pe trei episoade existente în

Noul Testament, dar interpretate, mai întotdeauna, frugal, din perspectiva unei sensibilități mai curând victoriene.[1]

Un prim pasaj (Matei 11, 25, respectiv Luca 10, 21) e cel în care Iisus mulțumește Tatălui pentru a fi descoperit „pruncilor“ ceea ce nu a descoperit înțelepților și „pricepuților“. Versiunile românești (dar și o mulțime de versiuni străine) traduc prin „prunc“, cuvântul grecesc *nepios*, care se referă, în primul rând, la *insuficiențele* vârstei fragede. *Nepios* înseamnă „imatur“, „infantil“, „necopt“. Termenul apare de zece ori în cuprinsul Noului Testament și întotdeauna în accepțiuni din această familie. La Matei 21, 16, el e asociat „sugarilor“, cu alte cuvinte celor încă nearticulați, nestructurați intelectualmente. În Prima Epistolă a Sf. Apostol Pavel către Corinteni (13, 11–12), starea „copilăriei“ e o paradigmă a cunoașterii parțiale și indirecte: „Când eram copil (*nepios*), vorbeam ca un copil, gândeam ca un copil, judecam ca un copil; dar când am devenit bărbat (*aner*), le-am desființat

---

1. *Cf.* R.F. Capon, *op. cit.*, pp. 380 și urm.: „Imaginea mai curând deziderativă (*wishful view*) a modernității, după care copilăria e o stare inocentă și binecuvântată – ca și cum copiii ar fi creaturi fundamental scutite de căderea originară – e o invenție a sfârșitului de secol 19. Până atunci, copiii erau văzuți, în mod înțelept, ca nefiind mai puțin păcătoși decât oricine altcineva, și ca fiind, din nefericire, imperfecți“ și deci în mare nevoie de educație. „Copilăria era socotită o stare în care nici un copil (sau adult) întreg la minte n-ar fi vrut să întârzie un minut mai mult decât e necesar.“ *Cf.* și A. Lindemann, art. cit. (*supra*, p. 53, nota 2). *Cf.*, de asemenea, pentru întreaga ambianță antică, H. Herter, „Das unschuldige Kind“, în *Journal of Ancient Civilizations*, nr. 4, 1961, pp. 146–162, și J. Leipoldt, „Vom Kinde in der alten Welt“, în *Reich Gottes und Wirklichkeit. Festgabe für Alfred Dedo Müller zum 70*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1961, pp. 343–351.

pe cele ale copilului…“). Abia vârsta *bărbăției*, „vârsta plinătății lui Hristos“, e cea care „ajunge la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu“ (Efeseni 4, 13), cea în care nu mai suntem „copii (*nepioi*), clătinați de valuri și purtați de orice vânt de-nvățătură încoace și-n colo prin viclenia oamenilor…“ (*idem* 4, 14). „Copilul“, „cel care se hrănește cu lapte“, e „nepriceput (*apeiros*) în cuvântul dreptății“, e necopt, „prunc“ (*nepios*) (Evrei 5, 13). În alt loc (Galateni 4, 1–2) „pruncia“ e asimilată, pur și simplu „sclaviei“: „…câtă vreme moștenitorul este copil (*nepios*), el întru nimic nu se deosebește de rob (*doulos*)…“. „Tot așa și noi – spune același text mai departe (4, 3) –, când eram copii, robiți eram sub stihiile lumii.“ În această ambianță semantică, contrastul de la Matei 11, 25 (și Luca 10, 21) între „înțelepții“ neluminați de Dumnezeu și „pruncii“ care binemerită învățătura salvatoare trebuie reevaluat. „Pruncii“ sunt un „model“ de receptivitate nu prin desăvârșirea lor, ci tocmai prin puținătatea, prin slăbiciunea lor. Pentru că sunt informi, adică neformați, pruncii sunt infinit modelabili, în vreme ce înțelepții saturați de „pricepere“ rămân exteriori oricărui nou impact formativ. Ceea ce au înțelepții și, din fericire, nu au „pruncii“ este opacitatea *spiritului critic*, reflexul retorsiunii, delirul certitudinii. „Pruncii“ sunt, prin definiție, *primitori*. Nimic în ființa lor nu se opune mesajelor „adulte“. Pe de altă parte, ei sunt invocați în seria exemplelor de precaritate care atestă aplecarea preferențială (și „scandaloasă“) a lui Hristos față de cei dezavantajați, dezmoșteniți, aflați în defect și în rătăcire: orbi, șchiopi, leproși, surzi, vameși, păcătoși, menționați toți în același capitol 11 al Evangheliei după Matei, care culminează cu versetul 28: „Veniți la Mine

toți cei osteniți și împovărați…“ (*Cf.* și Matei 18, 11: „…fiindcă Fiul Omului a venit să-l mântuiască pe cel pierdut.“)

Un al doilea pasaj citat frecvent ca ilustrare a „excelenței“ copilărești este Matei 18, 1–5 (respectiv Marcu 9, 36–37, și Luca 9, 46–47). Textul e situat în contextul gâlcevii dintre ucenici cu privire la care dintre ei este „mai mare în împărăția cerurilor“. Iisus oferă, ca răspuns, exemplul unui copil (*paidion*, de data aceasta). Sensul e clar: cei din urmă vor fi cei dintâi (*Cf.* Marcu 10, 31). Nu cei care își vor disputa întâietatea vor fi aleși, ci dimpotrivă, cei care vor interioriza smerenia, umilitatea copiilor. „Copilul“ e, aici, mai curând metafora unei virtuți: virtutea smereniei (*tapeinosis*), pe care o întruchipează Iisus însuși (*Cf.* Matei 11, 29). În Împărăție vor intra, așadar, cei care sunt *precum* copii. Și asta tocmai pentru că ei nu *vor* să fie „cei dintâi“. Ei, *ultimii*, vor fi chemați, ei, mai curând slujitori decât stăpâni, ei, veriga cea mai de jos, cea mai neînsemnată a tuturor ierarhiilor. Andreas Lindemann insistă asupra faptului că smerenia copilărească nu e un act voluntar, nu e – prin urmare – o „virtute“ a copilului, decis să „adopte“ o atitudine de umilitate. Copilul se deosebește de apostolii cuprinși brusc de vanitate prin aceea că *nu își pune*, *nu are* problema întâietății. E, *prin natura sa*, un exponent al smereniei.[1] În pasajul la care ne referim, copilul e, așadar, o *figură de contrast* față de luciditatea competitivă, față de conștiința de sine temporar vicioasă a ucenicilor. A-l percepe ca pe un simplu îngeraș roz e fără legătură cu intenția textului.

1. A. Lindemann, art. cit., p. 91.

În sfârșit, un al treilea pasaj menit să încurajeze portretul diafan al stării infantile este cel al apelului hristic către ucenicii care se opuneau aducerii copiilor dinaintea Sa (Marcu 10, 13–16, respectiv, Luca 18, 16): „Lăsați copiii (*ta paidia*) să vină la mine...“ Una dintre interpretările care au mobilizat, la un moment dat, energii importante ale exegezei nou-testamentare este asocierea acestui pasaj cu tema botezului în perioada primului creștinism.[1] (Iisus ar fi încurajat creștinarea prin botez încă de la vârsta copilăriei, ceea ce majoritatea cercetărilor ulterioare nu confirmă.) Mult mai productivă este analiza lui Robert Farrar Capon[2], care observă că termenul „lăsați“ din sintagma „lăsați copiii...“ traduce grecescul *aphete*, cu foarte importante utilizări în Noul Testament. Verbul *aphiemi* nu înseamnă doar „a lăsa“, „a permite“, „a îngădui“, ci și „a ierta“, „a amnistia“. În versetul „și ne iartă nouă greșalele noastre...“ din Rugăciunea Domnească (Matei 6, 12), „iartă“ se spune *aphes*. Tot *aphes* apare și în celebra formulă „iartă-le (*aphes*) lor, că nu știu ce fac!“ (Luca 23, 34), în episodul „femeii păcătoase“ (Luca 7, 47–48: „Iertate – *apheontai* – sunt păcatele ei...“) și în multe alte locuri. Trebuie să amintim și faptul că, odată lăsați să se apropie, copiii primesc un tratament aplicat, de obicei, bolnavilor și posedaților[3]: Iisus îi ia în brațe, *își pune mâinile*

1. *Cf.* O. Cullmann, „Die Tauflehre des Neuen Testaments. Erwachsenen- und Kindertaufe“, în *Abhandlungen zur Theologie des Alten un Neuen Testaments*, nr. 12, 1948, sau J. Schneider, *Die Taufe im Neuen Testament*, Kohlhammer, Stuttgart, 1952.

2. R.F. Capon, *op. cit.*, pp. 380 și urm.

3. *Cf.* W. Stegemann, *„Lasset die Kinder zu mir kommen. Sozialgeschichtliche Aspekte des Kinderevangeliums“*, în W. Schottroff, W. Stegemann

pe ei și îi binecuvântează (Marcu 10, 16). Apelul său către copii e, prin urmare, un gir și o absolvire acordate celor dezarmați, celor care nu cer cu orgoliu, celor care nu sunt „pregătiți" pentru mântuire asemenea fariseilor (*Cf.* Luca 18, 10–14, Parabola vameșului și fariseului, plasată nu întâmplător, la Luca, nemijlocit înaintea chemării copiilor). Apelul hristic nu e, așadar, o simplă apologie a conștiinței infantile, a inimii nevinovate. El este, simultan, *milă* și *iertare*; și este, de asemenea, semnalarea faptului că nu există nimeni, oricât de precar, oricât de „mic", căruia Împărăția să-i fie refuzată. Ba mai mult: că tocmai cel șubred e ținta Mijlocitorului: „Nu cei sănătoși au nevoie de doctor, ci cei bolnavi. Așadar, mergeți și învățați-vă ce înseamnă: Milă voiesc, iar nu jertfă; că n-am venit să-i chem pe cei drepți la pocăință, ci pe cei păcătoși" (Matei 9, 12–13).

Copiii nu sunt, în lumea primului creștinism, ca și în întreg spațiul elenistic-iudaic, asumați ca „perfecți", ci mai curând ca deținători ai unei exemplare plasticități. Ei sunt, în cele mai multe texte, obiectul tradițional al *educației*.[1] Ca atare, trebuie să parcurgă un anumit traseu, să evolueze. În Parabola copiilor din piețe se sugerează tocmai direcția optimă a unui asemenea traseu. La început, cum spuneam, copiii din text (*paidia*) sunt personaje „negative": îmbibați exact de ceea ce n-ar trebui să fie apanajul vârstei lor, adică de

---

(eds), *Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen*, Kaiser, München, 1980, p. 127. *Apud* A. Lindemann, art. cit., p. 93.

1. *Cf.*, *inter alia*, W. Jentsch, „Urchristliches Erziehungsdenken. Die Paideia Kyriu im Rahmen der hellenistisch-jüdischen Umwelt", în *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, 45/3, 1951, și H.-R. Weber, *Jesus und die Kinder*, Lutherisches Verlagshaus, Hamburg, 1980.

spirit critic, cârtitori până la paralizie, mofturoși, plini de toane, încăpățânați, dominați de un îndărătnic spirit de contradicție. În versiunea lui Luca, finalul parabolei introduce însă un termen nou, cu referire la o *altă* categorie de copii, „fiii înțelepciunii“: *tekna*. Spre deosebire de *paidion*, *teknon* nu e un strict indicativ al vârstei. Se poate traduce prin „copil“, dar accentul cade pe noțiunea de *apartenență*, de raport subtil între două instanțe distincte, dintre care una e protectoare, învăluitoare, iar cealaltă e cuprinsă în cea dintâi, dependentă de ea, dispusă a se revendica de la ea, ca atunci când vorbim, de pildă, despre „fiii unui profesor“ (cu sensul de „ucenicii, elevii“ lui), sau despre „fiii satului“ (cu sensul de „locuitorii, cetățenii“ lui, sau cei născuți în el și plecați ulterior). *Teknon* implică o înrudire de ordin superior, o „calificare“ prin adeziune, prin integrare într-o categorie mai înaltă. Am văzut că Luca invocă, prin acest termen, „fiii înțelepciunii“. Expresia în sine e „clasică“ în spațiul biblic (*Cf.*, de pildă, Cartea Înțelepciunii lui Isus, Fiul lui Sirah 4, 11) și n-ar trebui, credem, să provoace puzderia de ipoteze hermeneutice prin care e, îndeobște, asediată.[1] Cine

1. Pentru detalii, *cf.* Christl Maier, Jens Herzer, „Die spielen den Kinder der Weisheit (Lk 7, 31-35 par Matei 11, 16-19). Beobachtungen zu einem Gleichnis Jesu und seiner Rezeption“, în Christl Maier, Rüdiger Liwak, Klaus-Peter Jörns (eds), *Exegese vor Ort. Festschrift für Peter Welten zum 65. Geburtstag*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2001, pp. 276–300, în special pp. 293–299). De asemenea, Thomas Staubli, „Die musizierenden Kinder der Weisheit (Matei 11, 16-19 // Luca 7, 31-35). Der Resonanzkasten eines Q-Logions“, în Max Küchler, Peter Reinl (eds), *Randfiguren in der Mitte. Hermann-Josef Venetz zu Ehren*, Edition Exodus, Luzern; Paulusverlag, Freiburg, Schweiz, 2003, pp. 276–288.

sunt „fiii înțelepciunii"? Ioan și Iisus, cei prost primiți de „generația" contemporanilor? Sau pur și simplu toți cei care, spre deosebire de personajele din piețe, sunt dispuși să-i urmeze *de îndată*? Sau, poate, cei care dau dintotdeauna crezare Înțelepciunii în genere? Sau, mai aproape de textul parabolei, cei care, *în viitor*, vor înțelege faptele și misiunea celor doi trimiși, neînțeleși încă, în prezentul existenței lor?[1] E clar oricum că, față de *falsa înțelepciune* a copiilor din piețe, care se exprimă printr-o rezervă bătrânicioasă, recalcitrant analitică, stearpă, înțelepții adevărați („fiii înțelepciunii") vor alege *participarea*, reactivitatea, pariul implicării.[2] Nu *opinia* va decide asupra „îndreptățirii" mesagerilor respinși, ci *faptele* lor (Matei 11, 19). Nu „generația" obtuză din jur îi va „adeveri", ci acțiunea lor pe termen lung, relația lor intimă, până la identificare, cu înțelepciunea.[3]

„Copiii" din piață (care sunt, de fapt, embleme ale adulților imaturi, mereu „exteriori" marelui „joc" al revelației) au de acoperit, așadar, intervalul dintre inconsistența stării inițiale (când sunt doar *paidia*) și alegerea unei apartenențe,

1. *Cf.* A.T. Cadoux, *op. cit.*, p. 111.

2. *Cf.* și B.S. Easton, *The Gospel According to St. Luke. A critical and Exegetical Commentary*, T&T Clark, Edinburg, 1926, p. 104, *apud* Craig L. Blomberg, *Interpreting the Parables,* InterVarsity Press, Downers Grove, 1990 (trad. germană: *Die Gleichnisse Jesu. Ihre Interpretation in Theorie und Praxis*, Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1998, p. 183).

3. Tema identității Iisus-Sophia e amplu documentată bibliografic. Vom cita două titluri: A. Feuillet, P.S.S., „Jésus et la sagesse divine d'après les Évangiles Synoptiques", în *Revue Biblique*, 1955, nr. 2 (aprilie), pp. 161–196. Și Felix Christ, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern*, seria „Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments", vol. 57, Zwingli Verlag, Zürich, 1970.

a unei *angajări* determinante (când devin *tekna*). O indicație încă și mai explicită a drumului care trebuie parcurs se va găsi în Evanghelia după Ioan (4, 49–53). Un slujitor regesc îi cere lui Iisus să-i salveze copilul (*paidion*) de la moarte. Minunea se împlinește. Iisus spune: „Fiul tău trăiește.“ Dar termenul folosit de El nu este nici *nepios*, nici *paidion*, nici *teknon*, ci *hyios*. Cel care, pentru tată, rămâne *paidion* (v. 49, 51) e numit de vindecătorul său cu același cuvânt cu care este numit El însuși, ca „Fiu al Omului“ și ca „Fiu al lui Dumnezeu“. *Hyios* este un *paidion* înviat, retrezit la viață, tămăduit: un „copil“ care a trecut în condiția, salvatoare, a *filialității*. Cine acceptă să fie „rectificat“, cine se recunoaște ca „Fiu“ (al lui Dumnezeu) devine „Fiu al învierii“ (Luca 20, 36). Pasajul deja invocat din Epistola către Galateni (4, 1–3) e o aluzie la același traseu „evolutiv“: de la „copilul-rob“, aflat „sub stihii“, la cel care, prin intervenția Fiului lui Dumnezeu, „dobândește înfierea“ (*hyiothesia*) (*idem*, 4–6). Dar pentru a beneficia de „Duhul înfierii“ (Romani 8, 15), trebuie să ieși din „exterioritatea“, din „independența“ capricioasă a „copilăriei“. Să nu te mai lași „clătinat de valuri și purtat de orice vânt…“.

Paidion are a se îndrepta, așadar, spre condiția mai consistentă a lui *teknon*, pentru a atinge, în cele din urmă, postura de *hyios*, „adopția“, filialitatea. Refuzul visceral, spiritul critic dezordonat trebuie să capete o *orientare*, să se alinieze unei opțiuni. Ce înseamnă asta, în mod concret, în spiritul parabolei de care ne ocupăm? Care sunt obnubilările la care e condamnată negativitatea de principiu a spiritului critic?

Copiii parabolei par întruchipări ale unei nevindecabile insatisfacții. Practica maniacală a *judecății* se asociază, în

cazul lor, cu amânarea indefinită a *deciziei*. Cântărirea distantă a împrejurărilor sfârșește prin a deveni *marginalitate*. Prin definiție, judecătorul nu joacă. Comentează. Iar comentariul, în loc să asume și să îmbogățească lumea, ajunge să o substituie. Judecătorul trăiește închis în cercul idiosincrasiilor sale, își confirmă, la nesfârșit, proasta dispoziție: nu are neutralitatea de primă instanță a reflecției analitice, ci o neutralitate umorală, constantă, devenită fel de a fi, *pasivitate*. Judecătorul nu găsește niciodată motive să intre în horă și ratează, astfel, toate alternativele. E mereu în contratimp cu ceea ce se petrece sub ochii lui: îl irită în egală măsură bucuria și tristețea, reproșează bucuriei că e prea veselă și tristeții că e prea sumbră. Dar nu o face ca exponent al unei juste „măsuri", ci ca profesionist al dezamăgirii și al inadecvării. Deviza lui este „nici-nici". Dar nu în varianta apofatică sau vedantină, care neagă pentru a afirma inafirmabilul, ci în varianta trivială a răsfățului infantil. Mereu exterior realului și mesajelor care i se adresează, judecătorul pierde toate ocaziile. Nu are niciodată intuiția *prilejului* (*kairos*) care trebuie valorificat, a momentului unic, ireversibil, care nu trebuie pierdut. Pentru un asemenea personaj, înțelepciunea constă, dimpotrivă, în a declara în permanență că „nu e momentul". Îi lipsește instinctul „timpului potrivit", experiența marilor întâlniri, bucuria de a dansa atunci când aude muzica lumii și a destinului propriu. Reacțiile lui sunt ecoul unei inaptitudini congenitale de a se plia pe oferta aflată la îndemână. E bolnav de retractilitate, opac la toate apelurile, la toate semnele vremii. Nu crede în clipa optimă a acțiunii, a receptivității, a participării. Nu știe *să recunoască* această clipă și are toate șansele să nu recunoască glasul pro-

fetic, intrarea în scenă a mesagerului providențial, irumperea neașteptată a Împărăției în istorie[1]. E, în context biblic, unul din păcatele majore ale poporului lui Israel („generația aceasta“), aflat în veșnică indisponibilitate față de porunca divină. O consemnează și literatura rabinică, într-o versiune foarte apropiată de formularea nou-testamentară: „Ieremia I-a spus lui Dumnezeu: L-ai ridicat pe Elias, pletosul, dinaintea israeliților și ei și-au bătut joc de el și au râs: «Ia priviți, și-a făcut cârlionți.» L-ai ridicat dinaintea lor și pe Eliseu și i-au spus: «Pleacă de-aici, chelule! Pleacă de-aici!»“[2]

Evident, „nimeni nu e profet în țara lui“ (Ieremia și Isaia n-au fost nici ei mai norocoși), dar parabola trebuie citită și în afara referinței strict istorice. „Generația aceasta“ ne include, adesea, ori de câte ori preferăm statul-deoparte, bombăneala acră, inerția indiferenței, ori de câte ori avem falsa „maturitate“ de a nu risca. Copilăria, în sens prost, e o *parodie* a maturității. Adevărata maturitate începe cu puterea de a intra în flux, de a te *dedica*, de a te *afilia* unei comunități, unui scop, unui stil. *Asta* înseamnă a trece de la *paidion* la *teknon* și, mai departe, la *hyios*: a avea inițiativa, curajul, solidaritatea a-filierii. A ști când e momentul *consimțirii* și a consimți luând notă de rostul momentului. Nu e vorba, cu alte cuvinte, de o consimțire nediferențiată, neslujită de discernământ, ci de o consimțire în acord cu „ceasul“, cu

1. *Cf.* Franz Mussner, „Der nicht erkannte Kairos (Mt. 11, 16-19– Lk. 7, 31-35)“, în *Biblica*, nr. 40, 1959, pp. 599–612.

2. *Pesiqta Rabb*, 26 (129a), în Strack-Billerbeck, II, p. 161, *apud* B.T.D. Smith, *The Parables of the Synoptic Gospels. A Critical Study*, Cambridge University Press, 1937.

profilul specific al circumstanțelor. „Pentru toate este un timp și o vreme [cuvenită] (*kairos*) pentru orice lucru de sub cer“ (Ecclesiastul 3, 1). E ceea ce nu înțeleg „copiii“ din parabolă, și anume că există „vreme să plângi și vreme să râzi, vreme să jelești și vreme să dănțuiești“ (*idem* 3, 4). Întreg capitolul 3 al Ecclesiastului merită citit ca un imn al *vremii potrivite*, al *kairos*-ului, al răspunsului cuvenit la provocarea clipei.

Nu consecvența „de lemn“, omogenitatea comportamentală lipsită de modulație sunt recomandarea de subtext a parabolei, ci flexibilitatea, „talentul“[1] de a sesiza corect oportunitatea și de a găsi tonul optim al con-sonanței cu ea. Căci apelul nu vine întotdeauna în aceeași costumație, nu recurge mecanic la aceeași strategie, nu folosește aceeași stilistică. Există mai multe căi posibile și nici una din ele nu le invalidează neapărat pe celelalte. Asceza, calea lui Ioan Botezătorul, e una dintre ele. E expresia anticipativă a *judecății* finale. Bucuria comeseniei, deschiderea compătimitoare față de cele ale vieții, e calea lui Iisus și este expresia anticipativă a *iertării* finale. „Vocile“ care avertizează, care instruiesc, inspiră și invită cântă diferit pentru a capta diversitatea sufletelor și a „neamurilor“. La această bogăție „muzicală“ se referă Sf. Ioan Gură de Aur când, în omiliile sale dedicate Evangheliei după Matei (Omilia 37), vorbește de „vânătoarea“ divină, gata să încerce toate mijloacele pentru a-și aduce „prada“ în bătaia mesajului său („cum fac vânătorii

1. Am făcut unele referiri la problematica „talentului“ și a „fanteziei“ morale în *Minima Moralia*, Humanitas, București, 2008 (ed. întâi, Cartea Românească, București, 1988), cap. V („Înțelepciune și talent moral“).

când umblă după o sălbăticiune greu de prins“). Or, tocmai această bogăție rămâne pentru cei ce n-au „urechi de auzit“ insesizabilă. Disputele intestine au mai mare greutate decât comuniunea aceluiași crez. Massa creștinilor și însăși instituția bisericească se epuizează de secole în exercițiul steril al dezbinărilor dogmatice și cred că dreapta credință e o specie de indispoziție, la egală distanță și de bucurie, și de lacrimi. Când podidită de palori didactice, când preocupată de bunuri contingente, când respingând dansul, când amânând căința, credința a produs, în cazurile nefericite, un tip uman greu digerabil, capabil să practice în același timp perorația pioasă și lăcomia achizitivă, smerenia de suprafață și vanitatea de fond, distanțarea de lume și patima puterii și a instalării lumești. Acest tip uman își ia distanță față de orice îi apare drept prea „intens“ și ia „căldicelul“ prudenței sale drept „măsură“ cuviincioasă, drept înțelepciune. Rezultatul e banalizarea vocației, „ortopraxia“ mohorâtă, simultana absență din frumusețea lumii și din tragicul ei. „Nu există adulți!“ – spunea, în amurgul carierei sale de duhovnic, un preot catolic. Există doar trepte diferite ale prunciei inconsistente. Parabola copiilor din piețe cere, cum am văzut, convertirea „prunciei“ în „filialitate“, adică în creditare voluntară a unei instanțe mai înalte. Parabola semănătorului punea accentul pe *feminitatea* necesară, pe solul fertil al receptorului ideal. Parabola copiilor din piețe adaugă dimensiunea subtilă a *filialității*, a livrării de sine. Analitica receptivității urmează să includă și câteva virtuți „virile“: veghea neobosită, cutezanța și creativitatea. Vom vorbi despre ele, după ce însă, mai întâi, vom lua în discuție încă un chip al nereceptivității: opacitatea agresivă.

5
Opacitatea agresivă și pierderea „moștenirii“. Parabola lucrătorilor nevrednici ai viei

Matei 21, 33–46: *Ascultați altă parabolă: Era un om stăpân al casei sale, care a sădit vie; și a împrejmuit-o cu gard, a săpat în ea teasc, a clădit turn și a dat-o pe seama lucrătorilor, iar el s-a dus departe. Iar când s-a apropiat vremea roadelor, și-a trimis slujitorii la lucrători, ca să-i ia roadele; dar lucrătorii, prinzându-i pe slujitori, pe unul l-au bătut, pe altul l-au omorât, iar pe altul l-au ucis cu pietre. A mai trimis alți slujitori, mai mulți decât cei dintâi, și tot așa au făcut cu ei. În cele din urmă l-a trimis la ei pe fiul său, zicând: De fiul meu se vor rușina. Dar lucrătorii viei, văzându-l pe fiu, au zis între ei: Acesta este moștenitorul; veniți să-l omorâm și să avem noi moștenirea lui!… Și, punând mâna pe el, l-au scos afară din vie și l-au omorât. Deci, când va veni stăpânul viei, ce le va face lucrătorilor acelora? Iar ei I-au răspuns: „Pe cei răi cu rău îi va pierde, iar via o va da altor lucrători, care-i vor da roadele la vremea lor.“ Iisus le-a zis: „Oare niciodată n-ați citit în Scripturi:* ***Piatra pe care au nesocotit-o ziditorii, aceasta a ajuns în capul unghiului; de la Domnul s-a făcut aceasta și minunată este în ochii noștri?*** *De aceea vă spun: Lua-se-va de la voi împărăția lui Dumnezeu și i se va da neamului care-i va face roadele. Cel ce va cădea pe piatra aceasta se va sfărâma, iar pe*

cel pe care ea va cădea, îl va zdrobi." Iar arhiereii și fariseii, auzindu-I parabolele, au înțeles că despre ei vorbește. Și căutând să-L prindă, s-au temut de mulțime, pentru că îl socotea profet.

Marcu 12, 1–12: *Și a început să le vorbească în parabole: „Un om a sădit o vie, a împrejumuit-o cu gard, a săpat în ea teasc, a clădit turn și a dat-o pe seama lucrătorilor și s-a dus departe. Și la vremea cuvenită a trimis la lucrători un slujitor ca să ia de la ei din roada viei. Iar ei, prinzându-l, l-au bătut și i-au dat drumul fără nimic. Și din nou a trimis la ei un slujitor, dar și pe acela, lovindu-l cu pietre, i-au spart capul și l-au izgonit cu ocară. Și a trimis un altul. Dar și pe acela l-au ucis; și pe mulți alții, pe unii i-au bătut, iar pe alții i-au omorât. Încă îl mai avea pe un fiu al său iubit, și în cele din urmă l-a trimis la lucrători spunându-și: De fiul meu se vor rușina. Dar acei lucrători au zis între ei: Acesta este moștenitorul; veniți să-l omorâm, și moștenirea a noastră va fi… Și au pus mâna pe el, l-au omorât și l-au aruncat afară din vie. Ce va face stăpânul viei? Va veni și pe lucrători îi va pierde, iar via o va da pe seama altora. Oare nici scriptura aceasta n-ați citit-o:* ***Piatra pe care au nesocotit-o ziditorii, aceasta a ajuns în capul unghiului; de la Domnul s-a făcut aceasta și este minunată în ochii noștri?*** *Și căutau să-l prindă, dar se temeau de popor; fiindcă înțeleseseră că împotriva lor a spus parabola. Și lăsându-L, s-au dus.*

Luca 20, 9–19: *Și a început să-i spună poporului parabola aceasta: „Un om a sădit vie și a dat-o pe seama lucrătorilor și a plecat departe pentru multă vreme. Și la vremea cuvenită a trimis la lucrători un slujitor ca să-i dea din rodul viei. Lucrătorii însă, bătându-l, l-au trimis fără nimic. Și a trimis apoi un alt*

slujitor; dar ei, bătându-l și pe acela și batjocorindu-l, l-au trimis fără nimic. Și după aceea l-a trimis pe al treilea, dar ei, rănindu-l și pe acela, l-au alungat. Și stăpânul viei a zis: Ce voi face? Îl voi trimite pe fiul meu cel iubit; poate că de el se vor rușina. Dar lucrătorii, văzându-l, s-au vorbit între ei zicând: Acesta este moștenitorul; să-l omorâm, pentru ca a noastră să fie moștenirea… Și, scoțându-l afară din vie, l-au ucis. Așadar, ce le va face acestora stăpânul viei? Va veni, și pe acei lucrători îi va pierde, iar via o va da altora.“ Iar ei, auzind, au zis: „Doamne ferește!“ El însă, privind la ei, a zis: „Așadar, ce-nseamnă ceea ce e scris: ***Piatra pe care au nesocotit-o ziditorii, aceasta a ajuns în capul unghiului?*** *Tot cel ce va cădea pe piatra aceasta se va sfărâma, iar pe cel pe care ea va cădea, îl va zdrobi.“ Și cărturarii și arhiereii căutau să pună mâna pe El în chiar ceasul acela, dar se temeau de popor; că înțeleseseră că împotriva lor a spus El această parabolă.*

---

a. *„Soarta“ hermeneutică* a acestei parabole este dintre cele mai agitate. S-a putut spune că avem de-a face cu „unul din cele mai grele texte ale tradiției creștine“, o „poveste de groază“ (*Horrorgeschichte*), „un text periculos“[1], conținând prea multe elemente de „absurd“ (stăpânul care trimite neîncetat mesageri și pe însuși fiul său, în ciuda experienței, mereu repetate, a uciderii lor)[2]. Exegeza de după al Doilea

1. Tania Oldenburg, *Spiralen der Gewalt (Die bösen Winzer*), în Ruben Zimmermann (ed.), *Kompendium…*, ed. cit., pp. 353 și 365.

2. *Cf.* Reinhard Feldmeier, „Heil im Unheil. Das Bild Gottes nach dem Parabel von den bösen Winzern“, în *Theologische Beiträge*,

Război Mondial (ilustrând teza textului „periculos“) a emis ipoteza unei componente antisemite a parabolei: Dumnezeu-Tatăl se răfuiește cu poporul lui Israel și decide, în final, că-l va deposeda de prerogativele sale (va da „via“ altora). Este evident că ipoteza nu se susține, decât dacă socotim că și unele pasaje din Vechiul Testament sunt „anti-semite“. În realitate, și la Isaia 5, 7, și la Isaia 3, 14, și la Ieremia 12, 10, „via“ e o metaforă a lui Israel, iar supărarea divină se referă *nu* la ea, ci la proasta ei administrare. La fel, în parabola neo-testamentară, nu via este obiectul mâniei sacre, ci cei care se ocupă de ea: nu de israeliți e vorba, ci de elita lor conducătoare (care, de altfel, e de față când Iisus vorbește și se recunoaște în pilda spusă de El). E adevărat însă că există, în scrierile vetero-testamentare, o acumulare de tensiune între poporul ales și trimișii – prost primiți – ai Domnului (*Cf.* 2 Paralipomena 24, 19; 36, 15; Ieremia 7, 25–26; 26, 21), dar nu această dimensiune a Vechiului Legământ e în discuție aici. Pe de altă parte, e un fapt că Biserica primelor veacuri creștine a dat, prin comentatori ca Sf. Irineu sau Sf. Ioan Gură de Aur, o interpretare anti-iudaică a parabolei, care însă nu e susținută de textul propriu-zis.[1]

---

nr. 25, 1994, p. 10, cu citate din E. Lohmeyer, care vorbește de „neverosimilitatea“ textului, și din E. Hirsch, după care „Stăpânul viei se comportă pur și simplui ca un nebun“. Mai subtil, Paul Ricœur vorbește despre „extravaganța“ voită a parabolelor, ca strategie a deschiderii de noi perspective. (*Cf.* Paul Ricœur, „Biblical Hermeuneutics“, în *Semeia*, nr. 4, 1975, pp. 29–145.)

1. Pentru toată această dezbatere, vezi, între altele, David Stern, „Jesus’ Parables from the Perspective of Rabbinic Literature: the

Mai greu de înțeles sunt însă o sumedenie de „analize“ care se străduiesc să introducă temele parabolei în circuitul câtorva „ideologii“ cochete, fără legătură cu mesajul lor real, cu intenția „autorului“, cu situarea lui istorică. Textul e, practic, uitat sau rescris, pentru a îngădui un comentariu divagatoriu, *trendy*, *politically correct*, de natură – cum spune, pe bună dreptate, Klyne Snodgrass – să-i „uzurpe“ sensul. În studiul deja citat, Tania Oldenburg, contrariată de faptul că, printre lucrătorii viei, nu se vorbește de nici o femeie, condamnă perspectiva „androcentrică“ a istorisirii. Cât despre violența podgorenilor, ea se explică prin situația lor economică disperată, cauzată de exploatarea localnicilor de către latifundiari străini de țară (*cf.* și L. Schottroff)[1]. William Herzog crede și el că parabola exprimă suferința fermierilor evrei, care, din proprietari ai pământului, ajunseseră simpli muncitori plătiți.[2] Derapajul culminează cu o „contribuție“ din 2003 a lui R.Q. Ford, care susține că avem dinainte o

---

Example of the Wicked Husbandmen“, în C. Thoma, M. Wyschogrod (eds), *Parable and Story in Judaism and Christianity*, ed. cit., pp. 42–80; Aaron A. Milavec, „A Fresh Analysis of the Parable of the Wicked Husbandmen in the Light of Jewish-Christian Dialogue“, în C. Thoma și M. Wyschogrod, *op. cit.*, pp. 81–117, Klyne R. Snodgrass, „Recent Research on the Parable of the Wicked Tenants. An Assessment“, în *Bulletin for Biblical Research*, nr. 8, 1998, pp. 191–193.

1. *Apud* Tania Oldenburg, *op. cit.*, pp. 358–359.

2. William R. Herzog, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1994. În mod surprinzător, până și un exeget de talia lui Joachim Jeremias, în cartea sa despre *Parabolele lui Iisus*, a fost tentat, încă din deceniul al cincilea al veacului trecut, să invoce „starea de spirit revoluționară a țăranilor galileeni“.

parabolă anti-război, utilizabilă pentru o mai bună înțelegere a războiului din Iraq. (Stăpânul viei fiind o metaforă a cotropitorilor americani.)[1]

Înainte de a încerca o lectură proprie a parabolei, vom aminti alte trei interpretări care, spre deosebire de cele menționate adineaori, se apleacă asupra textului cu ceva mai multă *responsabilitate* hermeneutică, chiar dacă, din punctul nostru de vedere, abuzează și ele, uneori, de virtuțile ingeniozității. Pentru Paul Ricœur, de pildă, Parabola lucrătorilor nevrednici ai viei trebuie văzută în strânsă legătură cu Parabola semănătorului. În amândouă e vorba de „roade“ obținute ca efect al unei însămânțări divine, respectiv de obstacolele care le pot împiedica să ajungă la destinația lor legitimă. Ricœur constată că în loc să trimită „stăpânului“ recolta cerută, lucrătorii tocmiți îi trimit corpul mort al câte unui mesager. Concluzie: există o conexiune inversă între „rod“ și „viață“. Între Cuvânt și trup. Pentru ca cel dintâi să se afirme, trebuie ca cel de-al doilea să se stingă. Iar afirmarea celui dintâi e totuna cu recunoașterea lui Iisus ca fiind Hristos.[2] Demonstrația e de o ispititoare finețe, dar forțează în mod arbitrar (și inexplicabil) textul analizat. În realitate, proprietarul viei nu capătă rodul *în locul* mesagerilor sacrificați: nu capătă nimic. Sacrificiul trimișilor *nu* are ca rezultat livrarea recoltei.

---

1. R.Q. Ford, *The Iraqi Conflict and a Parable of Jesus*, Constellation: http://www.tepc.org/resources/constellation, *apud* Tania Oldenburg, *op. cit.*, p. 363.

2. *Cf.* Paul Ricœur, „The Bible and the Imagination“, în H.D. Benz (ed.), *The Bible as a Document of the University*, Scholars Press, Chico, 1981, pp. 59, 65, 66, 68.

O perspectivă specifică asupra parabolei aduce abordarea ei dintr-un unghi marcat de psihologia analitică a lui C.G. Jung: „stăpânul“ e individul uman în genere, via e spiritul din noi, care trebuie grădinărit, îngrijit, „trecut pe rod“, lucrătorii cei răi sunt credințele, deprinderile și atitudinile noastre negative, trimișii stăpânului sunt mesajele divine rejectate de eul recalcitrant, iar uciderea fiului este respingerea adevăratului „moștenitor“ al sufletului, piatra lui unghiulară, Iisus Hristos, care locuiește de drept în centrul lui.[1]

În sfârșit, demnă de luat în seamă ni se pare cercetarea versiunii pe care o dă parabolei Evanghelia după Toma. Jean-Marie Sevrin observă că în textul lui Toma, ea e grupată în aceeași suită (*logia* 63–65) cu alte două parabole („Bogatul nesăbuit“ și „Cina cea mare“). Toate trei incriminează atașamentul față de avere, care aduce cu sine dezastrul și blochează mântuirea. Nu numai în cazul lucrătorilor viei, ci și în cazul proprietarului. Acesta din urmă nu e neapărat un om „bun“ (*chrestos*), cum se spune la începutul parabolei. Sevrin propune lectura *chrestes*, care înseamnă „cămătar“.[2] Dar chiar și în accepțiunea „om bun“, proprietarul ar fi o dovadă a faptului că preocuparea excesivă pentru bunuri materiale e destrămătoare pentru oricine[3].

---

1. *Cf.* Robert Winterhalter, George W. Fisk, *Jesus' Parables: Finding Our God Within*, Paulist Press, New York, 1993, pp. 112–117.

2. *Cf.* Jean-Marie Sevrin, *Un groupement de trois paraboles contre les richesses dans L'Évangile selon Thomas: Ev. Th. 63, 64, 65*, în Jean Delorme (ed.), *Les paraboles évangéliques: perspectives nouvelles*, Cerf, Paris, 1989.

3. *Cf.* K. Snodgrass, *op. cit.*, p. 195, n. 42.

În ce ne privește, preferăm să ne întoarcem la text și la inserția lui posibilă în „analitica receptivității“, de care ne ocupăm în acest capitol.

b. *Problema autorității*. În parabola de mai sus nu e vorba, ca până acum, de simple devieri și obnubilări al receptivității (opacitate mentală, superficialitate, supralicitare a lumescului sau abuz al spiritului critic). E vorba de transformarea blocajului în *agresiune*. E vorba de o non-receptivitate *furioasă*, de un refuz, care se manifestă *ofensiv*, mergând până la crimă. Lucrătorii nevrednici ai viei nu sunt nici indiferenți, nici inadecvați față de mesajul care li se transmite. Nevrednicia lor devine vrednicia de a respinge, de a anula. Înainte de a înțelege sau nu ceea ce li se cere, ei vor *suprimarea* sursei care li se adresează. În termeni contemporani, am putea numi comportamentul lor „ateism militant“, necredință dictatorială.

Lucrătorii tocmiți să lucreze via în absența stăpânului sfârșesc prin a nu-i recunoaște dreptul de proprietate: nu numai că nu-i dau partea cuvenită din rodul obținut, dar îi maltratează și ucid mesagerii, iar la urmă îi omoară fiul, sperând, astfel, dreptul la moștenire. În fond, ceea ce lucrătorii pun în discuție este *autoritatea* celui care i-a angajat: autoritatea lui asupra bunurilor sale și autoritatea lui asupra lor. Nu poate fi întâmplător că, în toate Evangheliile sinoptice, Parabola lucrătorilor nevrednici ai viei e rostită într-un context în care „arhiereii, cărturarii și bătrânii“ cer lui Iisus să-și explice „autoritatea“ (*exousia*): cu ce putere, în numele a ce și al cui faci ceea ce faci? – sună întrebarea lor. (*Cf.* Matei 21, 23–27; Marcu 11, 27–33; Luca 20, 1–8). Același

termen (*exousia*) apăruse în trei pasaje anterioare (Matei 7, 29; Marcu 1, 22; Luca 4, 32), nu însă ca subiect de interogație suspicioasă, ci ca atribut impunător al discursului hristic: Iisus, spre deosebire de „cărturarii“ din jur, vorbește – spune textul – ca unul care are autoritate (putere). Problema este *a recunoaște* această autoritate, a o credita, a fi receptiv la manifestările ei. *Recunoașterea* autorității e, prin urmare, o condiție „eliminatorie“ a asimilării mesajului ei. Parabolele nu pot ajunge la cei care se situează *în afara* autorității hristice, mai exact la cei pentru care Iisus e *în afara* sferei autorității. (Să amintim că, la Marcu, „fiul“ ucis e scos *în afara* viei, iar la Luca, el este ucis *după ce* e scos *în afară*.)

Dar ce fel de autoritate e aceea pe care o întruchipează Fiul?[1] Și de ce viața spirituală nu se poate lipsi de orizontul ordonator al unei instanțe autoritare, al unui „ascendent“ asumat? E o întrebare grea pentru lumea modernă, care a confecționat conceptului de „autoritate“ un „dosar“ mai curând discutabil. Chestionarea metodică a oricărei prealabile autorități cognitive ca prim pas al drumului către adevăr a devenit, de la Descartes încoace, procedura „de bun-simț“ a investigației filozofice. „Măcar o dată în viață“ trebuie să te îndoiești de tot: percepții senzoriale, texte, învățători. Cu alte cuvinte, Descartes pariază strategic pe ceea ce unii exegeți au numit „autoritatea persoanei întâi“[2]. Dar, și dincolo de teritoriul filozofiei, „autoritatea“ a căpătat

---

1. Pentru întreaga problemă a autorității lui Iisus, vezi K. Scholtisek, *Die Vollmacht Jesu. Traditions und redaktiongeschictliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie*, Aschendorff, Münster, 1992.

2. *Cf.* Steven L. Reynolds, „Descartes and First Person Authority“, în *History of Philosophy Quarterly*, vol. 9, nr. 2, apr. 1992, pp. 181–189.

conotații antipatice. Să amintim contaminarea deformatoare pe care ea a suferit-o dinspre conceptul puterii. Orice putere politică e potențial nelegitimă, prin urmare orice invocare a autorității e potențial castratoare, nedemocratică, vinovată. Instituțiile, de la Biserică la Stat, de la Școală la Justiție, sunt pândite, toate, de riscul autoritarismului. Părinții tind să fie prea autoritari cu copiii, bărbații – prea autoritari cu femeile, profesorii – prea autoritari cu elevii. Conceptul autorității a alunecat, pe nesimțite, spre statutul ingrat al unui *antonim al libertății*. El pune în pericol drepturile omului, imperativul egalității sociale, autonomia persoanei. Poate și merită el să fie „reabilitat"?

Să ne întoarcem la textul parabolei și la contextul evanghelic. Autoritatea „stăpânului" viei (numit ca atare doar la Matei: *oikodespotes*) e, în primul rând, autoritatea celui *îndreptățit* prin lege ca deținător al pământului, autoritatea conferită de *proprietate*. La Matei și la Marcu se adaugă îndreptățirea celui care *a investit* în proprietatea sa: a împrejmuit-o, a înzestrat-o cu teasc și turn, a pregătit-o pentru exploatare, cu alte cuvinte a „creat-o" ca dispozitiv fertil. „Stăpânul" (analog al lui Dumnezeu) are deci, de partea sa, autoritatea *ordinii* și a *creației*.[1] El face posibil și garantează „rodul", ca expresie a bunei rânduieli a lumii. E *temelia* viei și a câștigului vierilor. Vierii însă vor beneficiul întregii construcții, fără a accepta temelia. Cu alte cuvinte, vor să construiască pe nisip și nu pe stânca autorității legitime care i-a înființat.

---

1. *Cf.* Romani 9, 21, unde se invocă autoritatea olarului asupra lutului, așadar, a creatorului asupra lumii create.

Imaginea neo-testamentară a autorității nu e niciodată conotată autoritar. Când Iisus „menajează“ opacitatea „celor din afară“ o face tocmai pentru a nu le limita libertatea, fie ea și libertatea de a nu-l asculta. La fel, când avertizează asupra „minunilor“ înșelătoare ale falșilor profeți (Matei 24, 24; Marcu 13, 22; 2 Tesaloniceni 2, 9) sau când îi dojenește pe cei care, pentru a crede, vor „semne și minuni“ (*terata*) (Ioan 4, 48). A convinge prin miracole este, pentru El, o înșelătorie, un mod nefiresc de a induce supunere. Autoritatea adevărată e cea pe care o recunoști în mod liber. Nu e – ca să vorbim în termenii lui Max Weber – nici autoritatea legii, nici cea a cutumei (tradiției), nici cea a carismei personale sau a unei competențe livrești (ca aceea a „cărturarilor“). E autoritatea pe care o *alegi*. Căreia îi *răspunzi*, căreia îi faci *credit*. Nu *ea* ți se impune samavolnic, prin dictat, ci *tu* ești acela care o investește, care o configurează ca autoritate. Stăpânul viei nu uzează de forță decât la urmă, când toate încercările de dialog sunt definitiv eșuate. Până atunci, răbdarea Sa frizează inexplicabilul: e mereu în postura celui care emite *apeluri* încrezătoare (mai multe rânduri de mesageri, printre care fiul său „cel iubit“), e mereu cel care *cere* o recunoaștere echitabilă. O cere, *nu o instituie* în mod unilateral. Admite, iarăși și iarăși, lipsa de ecou, ostilitatea, violența. E un exemplu paradoxal de autoritate care *se amână* pe sine, în speranța unei reacții adecvate, a unei *consimțiri* binevoitoare. Tot astfel, Iisus are autoritate asupra auditorilor săi numai în măsura în care auditorii săi îi confirmă și îi „hrănesc“ autoritatea. Un fel de a spune că are atâta autoritate câtă i se oferă. E unul dintre misterele

„receptivității“ sale. De altfel, textele evanghelice vorbesc adeseori despre autoritate ca despre o virtute *delegată.* Iisus însuși și-a primit întreaga autoritate („în cer și pe pământ“) de la Tatăl (Matei 28, 18; Ioan 5, 27; 17, 2). Orice specie a autorității se validează, în ultimă instanță, prin mandat divin: și cea a conducătorilor seculari (Ioan 19, 10–11; Romani, 13, 1–3), și cea a îngerilor (14, 18), și cea a apostolilor (Matei 10, 1; 2 Corinteni 10, 8; 13, 10). Stăpânul poate conferi „împuterniciri“ speciale (autoritate) și slugilor (Marcu 13, 34; Luca 19, 17), iar în orizontul Apocalipsei se dau „puteri“ discreționare morții și tuturor flagelurilor (6, 8; 9, 3, 10). Prin urmare, „prințul acestei lumi“ este și el o sursă posibilă de „autoritate“: „autoritatea întunericului“, a diavolului (*exousia tou skotou, tou satana*) (Luca 22, 53; Fapte 26, 18; Coloseni 1, 13; Efeseni 6, 12; Apocalipsa 13, 2), în luptă îndârjită cu aceea a Mielului, asociată luminii (Apocalipsa 18, 1). De altfel, diavolul, în încercarea sa de a-l ispiti pe Iisus, găsește potrivit să inițieze, între altele, un joc al autorității. Adversarul știe că prestigiul și avantajele posturii dominatoare constituie o tentație căreia nu i se rezistă ușor. Din vârful unui munte, el oferă interlocutorului său „stăpânirea și slava“ tuturor împărățiilor lumii (Luca 4, 5–7). Autoritatea poate fi, așadar, impură, negociată interesat și, la limită, cumpărată (*cf.* Fapte 8, 18–20). Nu e o „calificare“ în sine. Autoritatea pe care o întruchipează Iisus se deosebește însă de toate celelalte tipuri de autoritate (și se situează deasupra lor – *cf.* Coloseni 2, 6) prin câteva atribute inconfundabile: vrea să fie, cum spuneam mai devreme, asumată în mod liber de cei cărora li se adresează, se configurează în strictă

relație cu ei, dobândindu-și „greutatea“ prin tocmai aportul lor (cu alte cuvinte are nevoie să fie „investită“, delegată, nu numai de sus în jos, ci și de jos în sus), și – ceea ce o face unică – e dispusă să se afirme prin sacrificiu, adică prin anulare de sine: e o Atotputernicie gata să se confrunte cu experiența înfrângerii, a neputinței.[1]

Cel care se supune unei asemenea autorități îi va imita metabolismul. Își va găsi identitatea în chiar faptul de a și-o fi suspendat, se va recunoaște pe sine ca autoritate, recunoscând autoritatea legitimă care îl solicită. Altfel spus, va căpăta autoritate în clipa când va recunoaște, ca fiind suverană, *o alta*. Autoritatea recunoscută se va răsfrânge asupra celui care o recunoaște, și se va regăsi în el în același moment în care el se va regăsi în ea. A dobândi autoritate în plan spiritual e a accepta să găzduiești instanța autorității supreme, mai exact a descoperi că ești, în adâncul tău, totuna cu ea, loc al *prezenței* ei, „locuință“ a ei. Cunoașterea sinelui propriu se împlinește în tocmai ieșirea din sine a sinelui, în întâlnirea lui cu eminența sa fondatoare.[2] Atingi, astfel,

1. *Cf.* Reinhard Feldmeier, *op. cit.*, p. 21: „*die machtvolle Ohnmacht*“ (neputința plină de putere) pe care o exprimă crucifixul, în contrast cu imaginea zeului invulnerabil din Grecia antică. *Cf.* și cele două tipuri de apariție a lui Iisus în scrierile profeților: în umilință (Isaia 53, 7) și în slavă (Daniel 2, 31 și urm.).

2. Cunoașterea de sine e, paradoxal, coborâre în locul intimisim al inimii, al cărui conținut nu e Eul propriu, ci Creatorul însuși. *Cf.* și referirile misticii islamice la *as-sirr*, misterul interior în care sălășluiește Dumnezeu. „Cunoaște-te pe tine însuți“ înseamnă, în acest context, „Cunoaște-ți stăpânul“. (Vezi, între altele, Titus Burckhardt, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Dervy-Livres, Paris, 1969, p. 133).

condiția „fiului lui Dumnezeu“, adică a celui care a primit autoritatea Tatălui (Ioan 1, 12). *Ai* autoritatea de la care te *împărtășești*. Recuperezi postura de „beneficiar“ al Pomului Vieții, prin *altfel* de cunoaștere decât aceea, pripită, simplificatoare, rezultată din frecventarea originară a Pomului Cunoașterii (Apocalipsa 22, 14).

Evident, recunoașterea unei autorități exterioare sinelui propriu seamănă a „cedare de suveranitate“. Ceea ce câștigi e însă mai prețios decât ceea ce pierzi. Câștigi o vindecătoare *comuniune* cu autoritatea care „te umbrește“. În spațiul evanghelic, umbra (*skia*) e altceva decât întunericul (*skotos*, *skotia*). Ea poate fi efectul unei revărsări de har, al unei iradieri benefice. În Faptele Apostolilor ni se povestește cum, în așteptarea lui Petru, oamenii își scoteau bolnavii în stradă, pe paturi sau tărgi, sperând ca *umbra* celui așteptat să cadă, vindecător, asupra lor (5, 15). Sfânta Fecioară devine zămislitoare, „plină de har“ când e „umbrită“, prin Duhul Sfânt, de puterea Celui-Preaînalt (Luca 1, 35). Schimbarea la Față are și ea loc *în umbra* unui nor *luminos* (Matei 17, 5; Marcu 9, 7; Luca 9, 34).[1] Tot în umbră, în umbra răcoroasă a pomului uriaș crescut din bobul de muștar, păsările cerului găsesc un bun adăpost pentru cuiburile lor (Marcu 4, 32). Umbra poate avea și o dimensiune profetică, anticipând, în plan contingent, „bunurile viitoare“ (Evrei 8, 5 și, mai ales, 10, 1). Capacitatea de a umbri (*episkiazo*) terapeutic e, paradoxal, apanajul autorității care a trecut prin episodul adumbririi de sine, al jertfei. Iar respingerea

1. Pentru asocierea revelației cu norul vezi și Exodul 24, 16–18.

unui asemenea episod duce, de regulă, de la „umbră“ la „întuneric“.

E ceea ce se întâmplă cu lucrătorii nevrednici ai viei. La prima vedere, ei nu par să fie decât simpli contestatari ai autorității existente. În realitate, fac mult mai mult: substituie autorității legitime o autoritate fără temei în ea însăși și anume propria lor autoritate. A nu accepta *nici o autoritate* înseamnă, de obicei, a accepta totuși una: autoritatea personală. Căci nu poți contesta ceva în numele a nimic. Podgorenii nu sunt anarhiști. Sunt insurgenți aflați în serviciul profilului și profitului propriu, devenit idol. Nu practică doar suspendarea autorității, ci *înstrăinarea* ei, transferul prerogativelor ei asupra unei autorități fără autoritate: Eul sufocat de el însuși și, prin aceasta, ușor confiscabil de „autoritatea întunericului“ (*cf.* Apocalipsa 17, 13). Refuzând să lucreze pentru proprietarul viei, ei sfârșesc prin a nu mai lucra nici pentru ei înșiși. Dimpotrivă, își asigură un final catastrofal, o „criză“ letală, de natură să favorizeze „ceasul“ răului.

c. *Fiul și piatra din capul unghiului*. S-a discutat îndelung despre sensul citatului psalmic de la sfârșitul parabolei (Psalmi 118, 22). Exegeza s-a blocat, întru câtva, pe trei direcții:

α. Discontinuitatea dintre parabola propriu-zisă și citat. E drept că ne aflăm dinaintea unui caz special: parabola lucrătorilor nevrednici ai viei e singura din întregul *corpus* neo-testamentar care se încheie cu un citat. O anumită tensiune între părțile ei e de necontestat: parabola valorifică o

metaforă agrară, citatul – una arhitecturală. Povestea parabolei se termină prost, în vreme ce textul psalmului trimite spre un final triumfal.[1] Diferența de registru dintre cele două componente ale compoziției scripturare constituie, pentru unii interpreți, o probă a faptului că citatul a fost adăugat ulterior, de Biserica timpurie. Alții observă că raportul dintre partea expozitivă a parabolei și versetul psalmic e raportul – curent în tradiția iudaică – dintre *mașal* (parabolă) și *nimșal* (aplicația parabolei, explicația ei). Mi se pare, totuși, evident, că există, în textul de care ne ocupăm, o legătură strânsă, cu nuanță profetică, între uciderea „fiului cel iubit“ și „piatra nesocotită de zidari“, ajunsă apoi „în capul unghiului“: e legătura dintre sacrificiu și resurecție. Parabola nu ne spune doar că via va fi dată altora mai vrednici, ci și că, în cele din urmă, jertfa culminează în răscumpărare, iar moartea în miracolul Învierii.

β. Savanții au văzut însă și aici o problemă: e oare sigur că, vorbind despre „fiul“ din parabolă, Iisus e auto-referențial, că face o aluzie – dinaintea oponenților săi – la propriul său destin? Nu cumva se referă la Ioan Botezătorul? Sau la Isaac? Nu vom intra în detaliul tehnic al acestor ipoteze[2]. Credem însă, ca și Klyne Snodgrass, că încercarea de a înțelege această parabolă în afara conflictului *direct* dintre Iisus și autoritățile Templului, respectiv între misiunea încredințată lui Iisus de Tatăl și opacitatea față de ea a elitei israelite, nu poate duce decât la speculații vagi.

---

1. *Cf.* Klyne R. Snodgrass, *op. cit.*, p. 203.
2. *Cf.* inventarierea lor la Snodgrass, *op. cit.*, pp. 199–202.

γ. Mai interesantă este o a treia dezbatere, care poate rotunji reflecția asupra „autorității“ de la care am pornit. Ce legătură este între „Fiu“ și „piatră“? Și ce fel de piatră e cea invocată în citatul din Psalmi? E o „piatră de temelie“, *fundamentul* pe care se înalță orice construcție? Sau este piatra care *încununează* construcția, cea din vârf, fără de care construcția nu poate fi socotită încheiată?

Asocierea dintre „fiu“ și piatră are un consistent preambul vetero-testamentar. Se vorbește, în mai multe locuri, despre o „odraslă“ a Domnului (mai aproape de sensul Septuagintei ar fi, poate, termenul „vlăstar“, „ramură“ răsărită din seminția lui David), care va înălța Tatălui Său un templu pe măsură (2 Regi 7, 12–16; Isaia 4, 2; 11, 1; 28, 16; Ieremia 23, 5; 33, 15; Zaharia 3, 8–9; 6, 12–13). „Odrasla“ va fi „piatra moștenirii“ (Zaharia 4, 7) din vârful noii construcții.[1] S-a vorbit și despre un joc de cuvinte, plauzibil în context semitic, între „fiu“ (*ben*) și „piatră“ (*eben*). Ipoteza e greu de susținut, de vreme ce Iisus nu vorbea în ebraică, ci în aramaică, unde „fiu“ se spune „*bar*“.[2] Pasajele din Vechiul Testament semnalate mai sus au, toate, ecouri directe în Noul Testament.

---

1. *Cf.* Seyoon Kim, „Jesus – The Son of God, the Stone, the Son of Man, and the Servant: The Role of Zechariah in the Self-Identification of Jesus“, în Gerald F. Hawthorne, Otto Benz (eds), *Tradition and Interpretation in the New Testament. Essays in Honour of E. Earle Ellis for His 60th Birthday*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan; Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1987, pp. 134–145. Pentru „secretul“ filiației divine a lui Iisus, *cf.* și Jack Dean Kingsbury, „The Parable of the Wicked Husbandmen and the Secret of Jesus’ Divine Sonship in Matthew: Some Literary-Critical Observations“, în *Journal of Biblical Literature*, 105/4, 1986, pp. 643–655.

2. *Cf.* Arland J. Hultgren, *op. cit.*, p. 363.

Iisus e „piatra cea neluată în seamă“ de constructori și ajunsă „în capul unghiului“ (Fapte 4, 10–11. *Cf* și 1 Corinteni 3, 11–12; Efeseni 2, 20; 1 Petru 2, 4–10). Rămâne deschisă întrebarea cu privire la sensul exact al „pietrei din capul unghiului“. Exegeza deosebește între o accepțiune „orizontală“ a termenului și una verticală. În plan orizontal, piatra unghiulară e cea care leagă la colț (și ține laolaltă) două ziduri alăturate, ceea ce se poate întâmpla fie la nivelul bazei construcției (caz în care „unghiul“ face parte din structura temeliei), fie la nivelul acoperișului, caz în care piatra unghiulară are și aspectul unui ornament de tipul balustradei, care să prevină căderea peste cei de jos (*cf.* Deuteronomul 22, 8).[1] E însă clar că, în acest înțeles, o clădire are cel puțin *patru* asemenea „pietre“ și că asta intră în contradicție cu unicitatea lui Iisus. Coroborând diferitele locuri în care apar termenii *kephale gonias* (lat. *lapis summus angularis* sau *caput anguli*) și *akrogoniaios* (lat. *summus angularis*), se poate conchide că sensul de „temelie“, „fundație“ și cel de „cheie de boltă“ se referă, în egală măsură, la „amplasamentul“ hristic în economia creației și a edificării spirituale. Iisus e și *întemeietorul* templului interior (fundația lui) (*cf.*, între altele, Matei 7, 24), și *locuitorul* lui (1 Corinteni 3, 16; 2 Corinteni 6, 16; Ioan 14, 20), și *încununarea* lui. Fără „bază“ solidă, o clădire nu poate fi începută și fără cheie de boltă ea nu

1. Accepțiunea „orizontală“ a „pietrei unghiulare“ e susținută de J. Duncan, M. Derrett, „The Stone that the Builders rejected“, în F.L. Cross (ed.), *Studia Evangelica*, vol. IV, partea I, Akademie-Verlag, Berlin, 1968, pp. 180–186. O discuție mai nuanțată a problemei oferă F.F. Bruce, „New Wine in Old Wineskins: III. The Corner Stone“, în *The Expository Times*, nr. 84, 1972–1973, pp. 231–235.

poate fi socotită încheiată. Amândouă sunt expresia aceleiași „autorități“. De modul cum adopți autoritatea legitimă drept „temelie“ depinde modul cum o primești ca „încununare“. Refuzul autorității te situează între a fi *neîntemeiat* și a fi *neterminat:* fără punct de sprijin și fără țintă. Iar în cele din urmă suspensia opțiunii te destramă: temelia devine obstacol, *lithos proskommatos kai petra skandalou* (lat. *lapis offensionis, petra scandali*, „piatră de-mpiedicare“ și „piatră de poticnire“, *cf.* Romani 4, 32–33, unde se preia Isaia 28, 16; de asemenea, Isaia 8, 14), iar cheia de boltă se prăbușește peste tine (*cf.* Daniel 2, 34–35). Subminat din interior și (sau) des-ființat din afară, „lucrătorul nevrednic“ se va pierde. „Tot cel ce va cădea pe piatra aceasta se va sfărâma, iar pe cel pe care ea va cădea, îl va zdrobi“ (Luca 20, 18. *Cf.* și Matei 21, 44). Revenind la textul parabolei în discuție, vom spune că podgorenii insurgenți vor fi văduviți exact de ceea ce voiau să obțină: *moștenirea* averii (*kleronomia*). Nerecunoașterea autorității apare, astfel, nu ca o răzmeriță oarecare, ci ca o criză de statut, ca o ieșire din rânduiala *tradiției*. Celui care nu admite nici un *ascendent*, celui care nu acceptă nici o raportare la *ordinea* care îl include, la *instanța* care îl face posibil, nu i se poate *transmite* nimic. Cine nu are deprinderea de a privi în sus, pe *deasupra* capului propriu, cine nu știe să admire, să respecte, să compună cu o „superioritate“ exterioară sinelui propriu, pe scurt, cine nu crede decât în propria autoritate sfârșește prin a fi „dezmoștenit“. Nu poate fi răsplătit, nu i se poate promite nimic. Modelul moștenitorului este Iisus însuși („moștenitor a toate“, Evrei 1, 2. *Cf.* și expresia *ho lithos tes kleronomias*, „piatra moștenirii“, de la Zaharia 4, 7). Singură consimțirea la autoritatea Lui

mijlocitoare făgăduiește (Galateni 3, 18) viață veșnică (Tit 3, 7), aduce răsplată (Coloseni 3, 24), garantează „moștenire nestricăcioasă și neîntinată și neveștejită“ (1 Petru 1, 4). Cu alte cuvinte, nu uzurpând autoritatea devii moștenitor, ci, dimpotrivă, adăugând-o vieții tale. Recunoașterea autorității nu e dispreț de sine, ci pasul decisiv pentru obținerea unui drept: dreptul de a accede la receptivitate, de a participa la moștenirea Moștenitorului.

Respingerea autorității, a oricărei autorități, este simptomul unei relații deficiente cu „deasupra“, cu topografia „vârfului“. Într-un studiu din 1930 despre piatra unghiulară[1], Joachim Jeremias are dreptate să accentueze sensul ei de „cheie de boltă“, „cap“ al construcției, încoronare (*Bauschlußstein*). Sintagma „piatră de temelie“ (*Eckstein*) nu se justifică, din punctul lui de vedere, decât pentru textul din Isaia 28, 16 (*ta themelia Sion*) și pentru cele câteva preluări neo-testamentare. Sunt invocate surse felurite (*Testamentul lui Solomon*, 22, 7; 23, 2–4; Hippolyt, *Elenchos*, V, 7, 35; Tertullian, *Adversus Marcionem*, III, 7; Symmachus, Aphraates, precum și pasaje din Targum și Talmud) care consolidează accepțiunea de „piatră finală“, destinată să desăvârșească întreaga construcție. În *această* postură – postura autorității supreme – este Iisus „aruncat“ dinaintea lui Pilat: „Nu avem împărat decât pe cezarul!“ (Ioan 19, 15) – strigă mulțimea. La fel strigaseră și supușii „omului de neam mare“, plecat să-și ia învestitura de a domni: „Nu vrem ca acesta să domnească peste noi!“ (Luca 19, 14) La fel gândesc și lucrătorii nevrednici ai viei:

---

1. Joachim Jeremias, „Κεφαλὴ γωνίας – Ἀκρογωνιαῖος“, în *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, nr. 29, 1930, pp. 264–280.

nimeni *deasupra* noastră! *Nici un stăpân* în afară de noi! Rezultatul este transformarea temeliei în piedică și a cheii de boltă în avalanșă zdrobitoare. Ceea ce pentru credincioși e adevăr fondator (Isaia 28, 16), pentru necredincioși e piatră de poticnire (Isaia 8, 14). Iar neglijarea fundației provoacă surparea justițiară a vârfului (*cf.* Psalmi 84, 11, care asociază adevărul cu pământul – temelia – și dreptatea cu cerul – cheia de boltă). La punerea temeliei lucrează, alături de Iisus, profeții și apostolii – *cf.* Efeseni 2, 20 –, dar piatra din capul unghiului e doar El[1]). Parabola culminează prin a avertiza că inaptitudinea pentru colaborare *liberă* cu o autoritate binevoitoare declanșează mecanismul autonom al unei autorități rectificatoare.

Dincolo de necesare preciziuni istorice și filologice, de „reconstituiri“ contextuale, menite să lămurească sensul parabolei

---

1. Pentru echivalența „piatră unghiulară – cheie de boltă“ se va consulta cu folos René Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Gallimard, Paris, 1962, cap. XLIII, pp. 278–291. Se observă similitudinea fonetică dintre *kephas* (piatră) și *kephale* (cap), cu confirmări în ebraicul *pinnah*, care înseamnă și „unghi“, și „căpetenie“ (Vulgata traduce *pinnoth ha-am* prin *angulos populorum*), sau în arabă, unde *rukn* e și „unghi“, sau „colț“, dar și „bază“, „fundament“, cu corolarul *rukn el-arkân* („unghiul unghiurilor“, adică vârf). E citat articolul „Eckstein“ publicat de Ananda K. Coomaraswamy în numărul din ianuarie 1939 al revistei *Speculum*, în care se susține accepțiunea *keystone* a pietrei unghiulare, diferită de *foundation-stone* sau *corner-stone*. E interesant că respingerea autorității se exprimă adesea, în textele scripturare, ca o agresiune având drept țintă capul, la propriu. Ioan Botezătorul e decapitat, Sfântul Petru e crucificat cu capul în jos, iar una dintre slugile trimise lucrătorilor de stăpânul viei este lovită în cap (Marcu 12, 4).

așa cum putea fi el auzit și citit de auditoriul contemporan cu ea, trebuie să avem mereu în vedere faptul că ea e gândită pentru a spune ceva și *dincolo* de timpul rostirii ei. Iisus vorbește, desigur, celor din preajmă, dar, în același timp, vorbește și celor din „preajma“ atemporală a adeziunii la El și la problematica misiunii Sale. Hermeneutul are de *instituit* un sens valabil și util pentru cititorul *de azi*[1]. El nu va urmări *comemorarea* unui adevăr „de altă dată“, ci fructificarea în imediat a unui adevăr fără patină circumstanțială, a unui „model“ parabolic oricând actualizabil. Din acest punct de vedere, Parabola lucrătorilor nevrednici ai viei e o parabolă a răspunderii pe care *orice* căpetenie religioasă o are pentru „turma“ care i-a fost dată în grijă. Orice ierarh poate fi tentat de o „vrednicie“ nevrednică. De preluarea în contabilitate proprie a „rodului“ obținut, de blocaj într-un simț „gospodăresc“ imanent, cu obnubilarea treptată a simțului pentru Cel care i-a delegat gospodăria. Simone Weil deplânge, la un moment dat, tendința unor reprezentanți ai clerului de a pune Biserica în locul lui Iisus[2]. Din transparență care să deschidă către mesajul fondator al credinței lor, ei devin „piatră de poticnire“: deviază receptivitatea enoriașilor de la „Dumnezeul Cel Viu“ către suficiența unei instituții. Autoritatea hristică, a „moștenitorului“ care *se dăruiește*, e înlocuită cu autoritatea pământească a moștenitorului care *acumulează* și dispune de moștenirea lui, ca de o posesiune privată. E replica terestră a răzmeriței provocate în ceruri de îngerii căzuți. Căzuți pentru că, ființe create, au vrut să uzurpe autoritatea Creatorului.

---

1. *Cf.* A. Hultgren, *op. cit.*, p. 374.
2. S. Weil, *Lettre à un religieux*, Gallimard, Paris, 1951.

*

Parabolele de care ne-am ocupat până acum au ilustrat câteva din obstacolele „clasice“ ale receptivității, câteva dintre sursele curente ale înțelegerii obturate sau eșuate. Am vorbit, așadar, despre cauzele rămânerii „în afara“ discursului hristic, despre viciul opacității. Dar am anticipat deja[1] așezarea într-un alt registru, „pozitiv“ de data aceasta: acela al *înzestrărilor* necesare pentru a spori șansele unei bune întâlniri cu Fiul: pentru a trece, din afară, înăuntru. Vom începe printr-o suită de parabole organizate în jurul unei teme esențiale: *așteptarea*, disponibilitatea constantă, neobosită, pentru „survenirea“, oricând posibilă, dar fără termen cert, a „soluției“.

1. *Cf. supra*, pp. 80–81.

6
Așteptarea ca formă a receptivității

Slujitorul credincios și înțelept

Matei 24, 45–51: *Cine este oare slujitorul credincios și înțelept, pe care stăpânul l-a pus peste slugile sale ca să le dea hrană la timp? Fericit e slujitorul acela pe care, venind stăpânul, îl va găsi făcând așa; adevăr vă grăiesc că-l va pune peste toate avuțiile sale. Dar dacă slujitorul acela, rău fiind, va zice în inima sa: stăpânul meu întârzie…, și va începe să-i bată pe cei ce slujesc împreună cu el, să mănânce și să bea cu bețivii, stăpânul acelui slujitor va veni în ziua când el nu se așteaptă și-n ceasul pe care nu-l știe și-l va despica în două și partea lui o va pune cu fățarnicii. Acolo va fi plângerea și scrâșnirea dinților.*

Luca 12, 42–48: *Și a zis Domnul: Cine este iconomul credincios și înțelept pe care stăpânul îl va pune peste slugile sale, ca să le dea la vreme măsura lor de grâu? Fericit este servul acela pe care, când vine stăpânul său, îl va găsi făcând așa. Adevăr vă spun că peste toate avuțiile sale îl va pune. Dar dacă servul acela va zice în inima sa: Stăpânul meu întârzie să vină!, și va începe să-i bată pe slujitori și pe slujnice și să mănânce și să bea și să se îmbete, veni-va stăpânul acelui serv în ziua în care el nu gândește și în ceasul în care el nu știe și-l va tăia în două, iar*

partea lui o va pune cu cei necredincioși. Și servul acela care a știut voia stăpânului și n-a pregătit nimic, nici n-a făcut după voia lui, mult va fi bătut. Iar cel care n-a știut, dar a făcut lucruri vrednice de bătaie, puțin va fi bătut. De la cel căruia i s-a dat mult, mult se va cere; și de la cel căruia i s-a încredințat mult, mai mult se va cere.

Slugile veghetoare

Luca 12, 35–38: *Să vă fie mijlocurile-ncinse și făcliile aprinse; și fiți asemenea oamenilor care-și așteaptă stăpânul când se va întoarce de la nuntă, ca venind el și bătând, îndată să-i deschidă. Fericiți sunt servii aceia pe care stăpânul, când vine, îi va afla priveghind. Adevăr vă spun, că se va încinge și-i va pune la masă și, venind lângă ei, le va sluji. Fie că va veni la straja a doua, fie că va veni la straja a treia, fericiți sunt ei de-i va găsi așa.*

Portarul

Marcu 13, 31–33; 34–37: *Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece. Iar despre ziua aceea și despre ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din cer, nici Fiul, ci numai Tatăl. Luați aminte, privegheați și vă rugați, că nu știți când va fi vremea aceea. E ca un om care a plecat departe, și-a lăsat casa, a dat puterea pe mâna slugilor, fiecăruia lucrarea lui, iar portarului i-a poruncit să vegheze. Așadar, privegheați, că nu știți când va veni stăpânul casei: seara, ori la miezul nopții, ori la cântatul cocoșilor, ori dimineața; ca nu cumva, venind fără veste, să*

vă găsească dormind. Iar ceea ce vă spun vouă le spun tuturor: Privegheați!

Furul

Matei 24, 43: *Să cunoașteți însă aceasta, că de-ar ști stăpânul casei la care ceas al nopții vine furul, ar priveghea și n-ar lăsa să i se spargă casa.*

Luca 12, 39: *Dar s-o știți pe asta, că de-ar ști stăpânul casei în care ceas vine furul, ar veghea și n-ar lăsa să i se spargă casa.*

Cele zece fecioare

Matei 25, 1–13: *Atunci asemăna-se-va împărăția cerurilor cu zece fecioare care, luându-și candelele, au ieșit întru întâmpinarea mirelui. Dar cinci dintre ele erau nebune și cinci înțelepte. Cele nebune, luându-și candelele, n-au luat cu ele și untdelemn. Iar cele înțelepte, odată cu candelele și-au luat și untdelemn în vase. Dar zăbovind mirele, au ațipit toate și au adormit. Iar la miezul nopții s-a făcut strigare: Iată, vine mirele!, ieșiți întru întâmpinarea lui! Atunci s-au sculat toate fecioarele acelea și și-au împodobit candelele. Iar cele nebune le-au zis celor înțelepte: Dați-ne din untdelemnul vostru, că nouă ni se sting candelele. Dar cele înțelepte le-au răspuns, zicând: Nu, ca nu cumva să nu ne ajungă nici nouă și nici vouă. Mai bine mergeți la cei ce vând și cumpărați-vă. Deci, plecând ele să cumpere, a venit mirele, iar cele ce erau gata au intrat cu el la nuntă și ușa s-a închis. Mai pe urmă au sosit și celelalte fecioare, zicând: Doamne,*

Doamne, deschide-ne! Iar el, răspunzând, le-a zis: Adevăr vă spun, pe voi nu vă știu! Drept aceea, privegheați, că nu știți ziua și nici ceasul în care Fiul Omului va veni.

Sămânța care crește singură

Marcu 4, 26–29: *Și zicea: „Așa este împărăția lui Dumnezeu, ca un om care aruncă sămânța în pământ, și doarme și se scoală, noaptea și ziua, și sămânța răsare și crește fără ca el să știe cum. Că pământul rodește de la sine: mai întâi pai, apoi spic, apoi grâu deplin în spic. Iar când rodul se coace, îndată trimite secera, că a sosit secerișul."*

În toate parabolele care invită la veghe și priveghere, la așteptarea neodihnită a celui plecat, intră în joc tema *absenței* și a felului în care poți și trebuie să-ți organizezi viața, având ca reper însăși absența celui așteptat. Ce faci în intervalul de timp (nedeterminat) care te separă de reîntoarcerea „stăpânului"? Într-un anumit sens, aceasta este situația fondatoare a *credinței*, a oricărei credințe. Credința nu lucrează cu certitudini imobile, nu se raportează la tranșante „vecinătăți" orientative, nu construiește pe evidențe. Ea este, dimpotrivă, un pariu pe inevidență, un mod de a trăi în lipsa garanțiilor ultime, în tensiunea unei expectative fără termen. Credința merge pe încredere, speranță, arvună și răbdare. Ea practică receptivitatea dinaintea unei instanțe care nu afirmă și nu *se* afirmă imperios. E dialog calm cu o

promisiune. A fi credincios nu e a te mișca teleghidat în limitele unei dogme și ale unei „legislații“ imediate, ci a evolua liber în cadrul unui „proiect“, asumat fără constrângerea unei „prezențe“ autoritare. Nu ți se spune *ce* să faci, nu ți se *impune* o adeziune de tipul înregimentării. Accepți, în mod lucid, că trebuie să creditezi *posibilul* adevărului, nu ecuația lui stearpă. Accepți că nu ai acces direct la sensul lucrurilor, la misterul angrenajului lor, la înțelesul binelui și al răului, la sursa lumii create, la Dumnezeu. Dar *aștepți*. Dumnezeu este, astfel, *absența care devine prezentă prin așteptarea ta*. Cu alte cuvinte, așteptarea este – dacă ni se îngăduie acest barbarism – *prezentificarea* inactualului, *substanțierea* unui imediat potențial. Prin așteptare, ești, într-un anumit sens, creatorul Creatorului tău.

Parabolele pe care le avem în vedere configurează tema așteptării, livrând suficiente detalii pentru a nu lăsa loc unor vagi manevre sentimentale sau speculative.

a. Mai întâi, toate ne spun că nu e vorba de o așteptare nebuloasă, de „presentimente“, visătorie, „intuiții“ difuze. Cei care așteaptă știu *ce* și *pe cine* așteaptă. Așteaptă sosirea *mirelui* (Fecioarele nebune) – ceea ce face parte dintr-un ritual precis și concret – sau așteaptă reîntoarcerea acasă a *stăpânului*, o reîntoarcere anunțată chiar de el și care, deși greu de anticipat temporal, este inevitabilă. Faptul de a fi „absent“ nu este, deci, actul unei entități „închipuite“, al unei presupoziții fără contur, al unei realități indefinite. Iar cel care așteaptă nu investește într-un eveniment obscur sau într-un personaj ipotetic. Și personajul, și (re)apariția lui sunt *date*. Dar sunt *date în modalitatea absenței*. Sunt

date în așa fel încât să solicite inițiativa, decizia, libertatea, capacitatea de *participare* a celor „prezenți“. Dumnezeu nu poate fi prezent în lume așa cum e „prezentă“ în lume lumea însăși și făpturile ei. Prin raportare la modul prezenței noastre, prezența Lui e de tipul absenței, după cum față de modul prezenței Lui, prezența noastră e, de asemenea, o specie a absenței, dacă nu a neființei. Starea firească a lumii create aceasta este: Creatorul e „absent“ de pe scena creaturilor sale, iar creaturile sunt absente de pe scena, transcendentă, a Creatorului. Am fost „alungați“ din raiul Lui și L-am alungat din „locuința“ noastră. Numai că – ni se spune – această „excomunicare“ reciprocă, această centrifugalitate instalată între lumesc și supralumesc, e episodică. Întruparea e pecetea unei ireversibile reîntâlniri. Dar reîntâlnirea trebuie *așteptată*. Nu trebuie să ne ia pe nepregătite, somnolenți, netrebnici, nedichisiți, îndărătnici. Așteptarea trebuie să fie *felul nostru de a fi*, câtă vreme Cel Anunțat e absent.

E un fapt că nu suntem obișnuiți să ne organizăm viața în funcție de repere absente. Avem nevoie de un marcaj ferm, de trasee previzibile, de reguli fixe. În această privință, legile *naturii* și armătura *juridică* a comunității ni se par infinit mai „utile“, mai „de bun-simț“, mai adecvate din unghi pragmatic decât suspensia unei „așteptări“ fără etape planificabile. Legea credinței nu e, propriu-zis, o „lege“. E o opțiune. Un „semn“ către orizont, o *deschidere* care își produce reperele din propria ei tenacitate, din *parcursul* pe care îl instituie. Miracolul este că această „deschidere“ (către o absență pe cale de a „surveni“) e în mai mare măsură născătoare de

ordine interioară decât legiferările instituțiilor curente, cu abundenta lor „prezență“ în imediat.

b. Din parabolele așteptării rezultă însă că așteptarea nu e o formă de *pasivitate*, de moțăială flască, petrecută cu ochii spre orizont. Nu ni se cere „să ne ocupăm cu așteptarea“, să practicăm așteptarea în sine, inertă și inarticulată. Ni se cere să așteptăm *slujind*, asumând o activitate utilă, îndeplinind o îndatorire, o sarcină. Așteptarea adaugă mereu faptului de a aștepta o bună administrare a timpului parcurs în așteptare. Plecând, „stăpânul“ lasă „fiecăruia lucrarea lui“ (Marcu 13, 34): „portarul“ trebuie să fie oricând gata să deschidă poarta, slujitorul pus peste celelalte slugi trebuie „să le dea hrană la timp“ (Matei 24, 45; Luca 12, 42). Intervalul rezervat așteptării nu tolerează netrebnicia, iresponsabilitatea, abuzul față de semeni, nepăsarea, supensia oricărei rigori, necredința, bazate, toate, pe anticiparea imatură a unei infinite *amânări* a sorocului. Mai mult: când vorbim despre a face *cum trebuie* ceea ce *ți s-a dat de făcut*, trebuie să avem în vedere nu o hărnicie difuză, o specie de activism surescitat, ci capacitatea de a te concentra pe oficiul *particular* care îți revine, pe lotul tău specific, pe ceea ce ți s-a delegat ca „sarcină“. Poți avea tot soiul de virtuți și tot soiul de „vrednicii“. Dacă nu faci lucrul *anume* pentru care ești chemat, ești pasibil de cea mai severă corecție. Degeaba s-ar îndeletnici „portarul“ cu treburile altora: va fi judecat *numai* pentru performanța care i-a fost cerută.[1]

1. *Cf.* Charles W.F. Smith, *The Jesus of the Parables*, ed. cit., p. 176.

Pe de altă parte, focalizarea tenace asupra unei activități precis definite, de natură să umple intervalul dintre clipa prezentă și apariția viitoare, neștiută, a celui așteptat, nu trebuie să se ia pe sine drept scop. Ea este „metabolismul“ așteptării, *conținutul* ei, dar nu are un *sens* autonom. Fapta nu trebuie, cu alte cuvinte, să obnubileze ținta așteptării, să uite, vreun moment, de orientarea ei transcendentă. Ea va fi, în același timp, aplicată și desprinsă de imediat, eficientă și gratuită, atentă simultan la efectul ei pragmatic și la cerul translucid pe care se proiectează. Așteptarea se întreține prin faptă, dar fapta se legitimează prin fondul ei, incoruptibil, de așteptare. A cădea, monomaniac, în mecanica „productivității“, a te epuiza în execuție oarbă, decerebrată, fără dialog cu depărtarea și cu zenitul, e a te sustrage întâlnirii cu cel așteptat, adică a nu-l mai aștepta. Te apuci de lucru pentru a acoperi înțelept intervalul pe care îl ai în față și rămâi apoi prizonier în interval. Uiți rațiunea pentru care te-ai mobilizat. Te plafonezi în „aici“, pierzând dimensiunea totodată relativizantă și salutară a lui „dincolo“. Trăiești în imediatețea timpului cotidian și ratezi „timpul cel mare“ al sorocului eshatologic. Cu alte cuvinte, înlocuiești *expectativa* seminală prin *cronologie* stearpă.

c. Parabola seminței care crește singură se referă, în numai patru versete, tocmai la raportul dintre cele două registre ale timpului, cu care se împletește (sau ar trebui să se împletească) viața celui care așteaptă. Ni se vorbește, pe de o parte, despre *marele ciclu* al însămânțării și recoltei, un ciclu care evocă relația dintre început și sfârșit, dintre origine

fecundă și apoteoză apocaliptică, dintre prima carte a Scripturii și cartea ei ultimă. Pe fundalul cosmic al acestui spectacol, se desenează, pe de altă parte, *ciclul minor* al vieții cotidiene, al destinului individual: ciclul zilei și nopții, al somnului și al stării de veghe. Ciclul dintâi, care descrie traseul dintre Alfa și Omega, are o amploare de natură să-l facă imperceptibil. Nu-l putem măsura. Nu trăim în desfășurarea lui. E de observat, de altfel, că, între cele două capete ale lui (care, de fapt, se suprapun, căci sfârșitul e deja prezent în episodul inaugural, așa cum recolta e deja prezentă în sământă), intervalul e obscur și incontrolabil. La suprafața acestui interval se află istoria, care însă nu se legitimează și nu se explică decât prin ceea ce se petrece în ascunsul ei. Acolo, în ascuns, „se face“ istoria. „Realitatea“ nu e decât camuflajul unei subterane germinative, chipul exterior al unui proces de „coacere“, cu alte legi și alte orizonturi decât cele presupuse îndeobște. Dincolo de istoria factuală sau, mai exact, *dincoace* de ea, are loc evoluția unei virtualități spre propria ei actualizare: parcursul, plin de consecințe, al unei însămânțări. Dacă te situezi strict în perimetrul temporal al ciclului mic, nu poți vorbi de un *sens* al istoriei, cum nu poți vorbi de sens în general. „Sensul“ se construiește după o regulă strictă, dar inefabilă. Nu „îl dai“: *participi* la constituirea lui, chiar dacă, asemenea semănătorului, „nu știi cum“. Sensul istoriei și al universului creat nu poate fi obiect de cunoaștere. Nu e ceva de inventat sau de găsit. E ceva *de creditat.* Iar formula revelată a acestui „credit“ este „Împărăția lui Dumnezeu“ și orientarea constantă spre ea. Ceea ce ni se cere e *să credem* în această perspectivă și să

așteptăm împlinirea ei. Ni se cere să introducem în ciclul secund al vieții noastre – repetitiv și, ca atare, previzibil – dimensiunea ciclului mare: altfel spus, să cultivăm încrederea și răbdarea. *Aceasta* este „înțelepciunea agricultorului“. El are: 1. încredere în dezvoltarea autonomă („automată“, *automate*, spune textul grecesc) a seminței, deși nu o pricepe și nu o poate influența, și 2. știe să trăiască așteptând, să doarmă și să se trezească destins, ca unul care nu se îndoiește de legătura inevitabilă dintre semănat și seceriș[1]. Între clipa decisivă a însămânțării și clipa inconturnabilă a culesului e spațiul libertății sale. O libertate care nu poate face abstracție de ritmurile „naturii“ (ziua și noaptea), dar o libertate în al cărei subsol se mișcă lent și ascuns o întreagă cosmogonie. *Încredere*, *răbdare* și *ritm*, aceasta este „tehnica“ de așteptare a ordinii finale. Aceasta este „respirația“ libertății omenești. Ea nu are nimic de-a face nici cu zelul insomniac, nici cu vreo amorțeală utopică.

Parabola vorbește, prin urmare, despre două feluri de timp: timpul mare, ceresc, al arcului dintre început și sfârșit, și timpul mic, pământesc, al cadenței zilnice. Timpul cel mare nu e la capătul timpului mic, nu e revărsarea viitoare a efemerului în eternitate. Timpul mare lucrează deja, nevăzut, dar sigur, la temelia timpului mic. Cu alte cuvinte, el e *deja prezent*. Problema este că, în mod obișnuit, *noi* nu suntem prezenți în el. Conștiința comună trăiește doar într-o *jumătate* a timpului și crede că această jumătate este

---

1. Filipeni 1, 6: „…încredințat fiind eu de aceasta: cel care a început în voi lucrul cel bun îl va duce la capăt…“

tot timpul, timpul *întreg*. Timpul lumii ocultează timpul Împărăției, adică timpul mare. *Evidența* istorică dislocă *inevidența* eshatologică. Or, parabolele hristice își propun tocmai să reașeze conștiința individuală în cadrele timpului *total*. Nu să anuleze imediatul, ci să-l reașeze și să-l „dezlege“. Prezentul devine mai adevărat, dacă e trăit de la o anumită depărtare, dacă se decupează pe un fundal de „inactualitate“. Cine trăiește prezentul *doar* ca prezent[1], fără dimensiunea seminală a timpului mare, fără o referință constantă la timpul Împărăției, încetează să mai fie o prezență, adică își lasă prezentul nelocuit. Ca un agricultor care, culcându-se și trezindu-se „automat“, fără să fi semănat nimic, devine o simplă vietate în metabolismul ogrăzii proprii.

Cea mai bună investiție a libertății în intervalul dintre început și sfârșit este efortul neîntrerupt de a cupla timpul zilei cu timpul Împărăției; timpul care ți s-a dat, cu Sursa din care ți s-a dat timpul. Trebuie, așadar, să trăiești *simultan* în cele două registre ale timpului: timpul tău, în care ești

1. Dan Otto Via (*Die Gleichnisse Jesu: ihre literarische und existentiale Dimension*, Chr. Kaiser Verlag, Munchen, 1970, p. 124) e îndreptățit să vadă în parabola seminței care crește singură o reflecție despre sensul „prezentului“. Prezentul, spune el, ca timp și spațiu al vieții, e un dar. El nu trebuie însă epuizat printr-o strădujință crispată de a „realiza“ viitorul. Rămâne întotdeauna loc și pentru somn… Pe de altă parte, orice dar implică o exigență. Prezentul trebuie trăit sub specia *iminenței* (*Dringlichkeit*), adică în perspectiva unui final care poate veni pe neașteptate. Singura obiecțiune pe care o am este că Dan Otto Via accentuează prea apăsat asupra „finalului“ ca „viitor“. Din punctul meu de vedere, prezentul trebuie trăit sub specia Împărăției, care nu e în viitor, ci este, după Întrupare, deja prezentă.

singur, și timpul lui Dumnezeu, în care ești însoțit. A te raporta la timpul Împărăției e a trăi deopotrivă viața agricultorului și a seminței, a te redefini, clipă de clipă, în termenii *posibilului* tău, a contempla fiecare zi ca pe latența unei încolțiri.

O distincție lămuritoare în perimetrul temporalității face Giorgio Agamben, într-un scurt eseu intitulat „Biserica și Împărăția"[1]. Ne mișcăm, deopotrivă, în trei registre ale timpului: timpul *cronologic* (liniar, omogen, potențial infinit), timpul *apocaliptic* (timp al sfârșitului timpului, al ultimei zile, al mâniei) și timpul *mesianic*, care se situează în desfășurarea timpului cronologic, dar se definește printr-o constantă raportare la timpul apocaliptic. Timpul mesianic este „o transformare calitativă a timpului trăit", un fel de a traversa „ziua de azi" din perspectiva „zilei care va veni". Cu alte cuvinte, el implică asumarea vremelniciei ca vremelnicie, parcurgerea ei ca pe un interval care există și nu există, ca pe un real secund, fără altă consistență ontologică decât aceea pe care i-o dă disoluția lui finală. Timpul mesianic e *timpul așteptării*. Agamben citează, în acest sens, un tulburător pasaj din 1 Corinteni 7, 29–31, despre modul în care ar trebui să funcționăm într-un context al „vremii care se scurtează": să te întristezi ca și cum nu te-ai întrista, să te bucuri ca și când nu te-ai bucura, să ai ca și cum n-ai avea: „...cei ce se folosesc de lumea aceasta" să se folosească de ea „ca și cum nu s-ar folosi deplin; căci chipul lumii acesteia

1. *Cf.* Giorgio Agamben, *Prietenul și alte eseuri*, Humanitas, București, 2012, pp. 55–68.

trece“. Regula vieții în vremelnicie, spune Agamben, pornind de la textul paulin, e viața „ca și cum nu“ (*hos me*), „ca și cum nu“ e viață adevărată, viață întreagă. E regula însăși a așteptării.

Între „timpul mic“ și „timpul mare“ există complementaritate, dar și o misterioasă contradicție. Cel instalat (temporar) în ciclul terestru știe că el se va încheia „pe neașteptate“, fie că e vorba de a doua venire a Celui Așteptat, fie că e vorba de finalul contingent, adică de moartea individuală. Așteptarea este, cu alte cuvinte, un mod de a conlucra cu „neașteptatul“, o neîntreruptă raportare la inanticipabil. Întrucât Cel Așteptat vine pe neașteptate, singurul fel în care poți obține întâlnirea cu El este să faci din posibilul surprizei, din arbitrarul neașteptatului, substanța așteptării Sale. Numai cel care așteaptă, mereu treaz, e pregătit pentru ceea ce vine pe neașteptate. Cel care așteaptă suspendă, de fapt, caracterul „neașteptat“ al venirii „pe neașteptate“.[1] Această paradoxală situație e sporită și de contrastul dintre impredictibilul venirii Celui Așteptat și imperativul „punctualității“ în distribuirea hranei, transmis de „stăpân“ slujitorului pus să-i administreze gospodăria în absența sa. Nu știm când se întoarce „Domnul“, dar, până una alta, trebuie să ne îndeplinim îndatoririle „la timp“ (*en kairo*). A fi riguros

1. Moisés Mayordomo citează (în R. Zimmermann, *Kompendium…*, ed. cit., p. 499) o istorioară rabinică din secolul II d. Hr. pe aceeași temă: „Rabinul Eliezer spune: pocăiește-te cu o zi înainte de moartea ta. Dar ucenicii săi l-au întrebat pe Rabinul Eliezer: Cum poate să știe un om în ce zi va muri? Rabinul le-a răspuns: tocmai de aceea ar trebui să te pocăiești încă de azi; poate că mâine mori.“

pe un fond de incertitudine, a fi „exact“ într-un context nesistematizabil și nemăsurabil – aceasta este regula de viață pe care Iisus o recomandă ucenicilor.

A fi prezent „aici“, fără să fii nici o clipă absent din „dincolo“ e un exercițiu spiritual universal. Repetarea Numelui divin, rugăciunea continuă a inimii, sau măcar o scurtă privire aruncată, la miezul zilei, spre cer se regăsesc în arsenalul „tehnic“ al tuturor religiilor. Un rol asemănător poate avea referința constantă la perspectiva morții sau „trezia“ constantă a interogativității. Prin ele, planimetria vieții zilnice capătă dimensiunea unui „joc secund“ tonifiant. Cotidianul rămâne integral asumat, dar se lasă absorbit totodată și în alt registru, echivalent unei „ieșiri din scară“, unei „rupturi de nivel“. Plafonul imanent se deschide, făcând loc unui „zbor invers“, restaurator.[1] S-ar spune că cel care așteaptă are vocația *bilocației*. E prezent și în imediat, și în transcendență. Cum spune Kierkegaard, „...așteptarea fericirii cerești reușește ceea ce altfel pare imposibil, anume să fie în două locuri deodată: lucrează în ceruri și de asemenea și pe pământ“.[2]

d. Cel care așteaptă pare, așadar, să fie înzestrat cu o virtute rară și subtilă: virtutea de a trăi simultan în timp și

---

1. D.T. Suzuki, întrebat cum e când atingi *satori*, experiența zen a „trezirii“, a răspuns: „Este exact ca experiența cotidiană obișnuită, numai că ești cam cu cinci centimetri deasupra pământului.“ Despre „a merge pe aer“, sau „a călări vântul“ în spațiul buddhist, *cf.* Alan W. Watts, *The Way of Zen*, Penguin, New York, 1974, pp. 41–42 (trad. rom.: *Calea Zen*, trad. de Iulia Waniek, Humanitas, București, 2012).

2. Søren Kierkegaard, *Opere*, III, trad. din daneză de Ana-Stanca Tabarasi, Humanitas, București, 2011, p. 328.

în afara lui, în certitudinea imediatului și în incertitudinea perspectivei ultime, în liniștea funcțională a cotidianului și în neliniștea zilei de pe urmă. S-ar zice că parabolele așteptării cer insului care se află în condiția de a aștepta o „calificare“ ieșită din comun, o structură aparte: el trebuie să reziste unei solicitări contradictorii, unei „dedublări“ riscante; trebuie, în fond, să fie deopotrivă *prezent* în lume și *absent* din ea, să consimtă la destinul său pământesc, știind însă că e vorba de un destin de tranzit. A fi „între oameni“ și a fi, totodată, „cu Dumnezeu“ nu e o îndeletnicire la îndemâna oricui. Textele nu încurajează, totuși, vreo formă de „excepționalism“. Ceea ce ni se cere nu este să avem „geniul“ așteptării, ci, dimpotrivă, umilitatea ei. Ni se cere *să nu ne instalăm*, confortabil și suficient, în „subînțelesurile“ vieții curente, să nu acordăm „actualității“ dimensiuni monumentale. Ni se cere – cu un cuvânt atribuit lui Iisus în Evanghelia după Toma – să fim „trecători“. Nu întâmplător, „eroii“ așteptării sunt aleși în așa fel încât să ilustreze categorii sociale socotite, în contextul epocii, modeste, dacă nu inferioare: sclavi, fete oarecare din escorta nuntașilor, portari. (În ierarhia romană a sclavilor, portarul – *ostiarius* – se afla pe una din cele mai de jos trepte. La fel în ordinele monahale ale Europei Occidentale.) Acestea sunt „modelele“ care ni se propun. Ni se propune postura slujitorului, a însoțitoarelor, a paznicului de la intrarea în gospodărie. Dezmoșteniții știu mai multe despre așteptare decât regii. Pentru că au o conștiință mai ascuțită a propriei inanități, a inconsistenței lor existențiale, a puținătății lor. În nenumărate locuri din Sciptură, credincioșii sunt numiți

„robi“ (ai lui Dumnezeu). Nu e o condamnare la servilitate. E un fel de a spune că „spațiul“ pe care robul îl percepe *deasupra* sa e mai înalt decât cel la care se raportează „sus-pușii“. Robul are mai mult „spațiu de creștere“ decât stăpânul, mai mult loc pentru aspirație și speranță. A fi rob e a avea, prin însăși situarea ta, deprinderea de *a privi în sus*. Iar așteptarea nu e altceva decât facultatea de a te mișca privind în sus, spre o altă lume decât lumea din care faci parte. Să adăugăm că o formă tradițională a așteptării e însăși *rugăciunea* și că nimeni nu știe să roage și să *se* roage mai bine decât robul, când se află dinaintea stăpânului său.

Evident, nu e suficient să fii rob ca să intri în posesia secretului salvator al așteptării. Robia are și ea întunericul ei, inerțiile ei, opacitatea ei, dacă nu depășește condiția somnolenței, a supunerii statice.[1] În avantaj e doar „robul care veghează“, robul care nu se lasă ispitit de somn, mai cu seamă când stăpânul lipsește. Robul acesta, care rămâne treaz și își îndeplinește toate îndatoririle, va fi tratat, la întoarcerea stăpânului, ca un oaspete privilegiat: stăpânul însuși „se va încinge“ și îl va servi la masă. Cu alte cuvinte, cel care așteaptă devine, la capătul așteptării, una cu obiectul așteptării sale. Devine „stăpân“: slujind, binemerită să fie slujit. Așteptarea se recomandă, o dată mai mult, în acest pasaj, drept asumarea consecventă a unui statut paradoxal: smerenie și autoritate, dăruire și dar, robie și putere.

---

1. B.T.D. Smith (*The Parables of the Synoptic Gospels. A Critical Study*, Cambridge, University Press, 1937) citează (p. 105) un proverb evreiesc, după care „din zece măsuri de somn date lumii, robii au primit nouă, iar restul oamenilor una“.

Întrucât, la Matei, Parabola slujitorului credincios și înțelept se adresează *apostolilor*, e limpede că „morala“ ei are de-a face și cu rostul și exigențele pe care trebuie să le ilustreze clerul, ierarhia bisericească, presupusă a administra corect intervalul „absenței stăpânului“. O confirmă și exegeza modernă, dar și cea a primelor veacuri creștine.[1] Ni se vorbește deci, între altele, despre oficiul încredințat de Dumnezeu preoților. (Ca și în pasajele din 2 Timotei 2, 24 sau Tit 1, 7.) Ei sunt „puși“ (adică au un „mandat“, o „delegație“) să păstorească comunitatea semenilor lor în intervalul, saturat de așteptare, dintre ziua de azi și Ziua Judecății. Esențial e faptul că ei nu sunt puși în postura unor *căpetenii* severe, a unor distribuitori de porunci, a unor „stăpâni“. Ceea ce li se cere e „să dea hrană la timp“ celor pe care îi păstoresc, adică să le fie de folos, să-i slujească, să-i gospodărească, să le întrețină metabolismul spiritual. Atât. „Stăpânul“ nu le-a încredințat, cu alte cuvinte, *rolul său*, ci i-a făcut „mai mari“ într-o activitate *subalternă*: nobilă, de neînlocuit, dar auxiliară. A operat, așadar, un transfer temporar de responsabilitate. Cei care înțeleg acest transfer drept legitimare personală, drept „elecțiune“ care îndeamnă la ștăbie arbitrară și vanitoasă, vor cădea în păcatul fățărniciei și vor fi evacuați. Comportamentul de vătaf brutal, ademenit de plăcerile șefiei, se plătește cu viața și cu sufletul (vinovatul va fi „despicat în două“ – spune textul – și azvârlit în iad,

1. *Cf.* Sf. Irineu, *Adversus Haereses*, cartea IV, 26, 5, sau Tertullian, *Adversus Marcionem*, cartea IV, 29, 9, *apud* Christine Gerber, „Es ist stets höchste Zeit (Vom treuen und untreuen Haushalter)“, în R. Zimmermann, *Kompendium*…, ed. cit., p. 170.

laolaltă cu fățarnicii). E inevitabil ca această parabolă să ne vină în minte ori de câte ori slujitorii Bisericii alunecă spre triumfalism, suficiență, mândrie lumească și eficiență lucrativă, ori de câte ori unele publicații religioase sau posturi de televiziune „de profil“ adoptă tonul și limbajul discursului omagial: la noi cel puțin, o sumedenie de parohi și teologi vorbesc despre „Biserica noastră“ cum vorbeau activiștii de pe vremuri despre partid sau cum vorbesc gaițele patriotice despre țărișoară: exaltat, encomiastic, lacrimogen. Triste probe de slavă deșartă. Ca și cum rostul Bisericii pe lume ar fi să-și facă chip cioplit, să se înalțe pe sine, iar rostul slujitorilor ei – să-și înflorească portretul. A asmuți asupra unui slujitor bisericesc, așadar a unui „rob“ al lui Dumnezeu (care a ales prin monahism nu doar lepădarea de lume, ci și lepădarea de sine), toate hergheliile preamăririi lumești e a-l supune unei ispite ucigătoare.

e. *Somn, Veghe, Noapte*. La prima vedere, parabolele pe care le comentăm construiesc pe opoziția fermă dintre somn și veghe, și dintre claritatea zilei și întunericul nocturn. Trebuie totuși să observăm că nici somnul, nici noaptea nu sunt monoton „negative“, după cum nici simpla insomnie sau perpetuitatea diurnă nu sunt condiții suficiente (și cu atât mai puțin optime) pentru a mijloci experiența așteptării lucide. În definitiv, *toate* cele zece fecioare (așadar *și* cele „înțelepte“) dorm (cum doarme și agricultorul din Parabola seminței care crește singură), ceea ce dovedește, pe de o parte, că somnul ca atare nu e interzis în mod formal și, pe de alta, că faptul de a *nu* dormi nu e, în sine, suficient

pentru a semnala buna așezare eshatologică a „așteptătorului". Slujitorul credincios și înțelept (Luca 12, 42–46) nu se distinge, în primul rând, prin virtutea de a rămâne treaz, ci prin conștiinciozitatea cu care își îndeplinește, în absența stăpânului, sarcina care i-a fost încredințată.[1] A fi „pregătit" (*hetoimos*) înseamnă nu atât a ieși din ritmul vieții zilnice, cât a avea o constantă „prezență de spirit", a asuma așteptarea activă ca mod de viață, ca speranță *în act*.[2] Important este ca „ori de veghem, ori de dormim – împreună cu El să viețuim" (1 Tesaloniceni 5, 10). Cu alte cuvinte, avem de-a face cu un tip de veghe care e deasupra alternanței dintre trezie și somn: ca și cum „ochiul închis afară înăuntru se deșteaptă", ca și cum somnul trebuie să se instaleze fără adormirea totală a conștiinței vigile. Cel care așteaptă nu face, în timpul nopții, decât să treacă de la așteptarea alertă, dinamică, la așteptarea latentă. Cine e „pregătit" nu e, nu trebuie să fie, mai puțin pregătit când doarme. A fi pregătit tocmai asta înseamnă: a fi pregătit *tot timpul*, *oricând*, chiar și în episoadele crepusculare din curgerea orelor. Așteptarea *omogenizează* fragmentele timpului. Practicată ca *mod de a fi*, așteptarea nu poate fi intermitentă. Ea devine o însușire constantă a omului, o „facultate" constitutivă. Nu ești, când dormi, mai puțin inteligent, mai puțin iubitor, mai puțin cinstit decât atunci când ești treaz. La fel, nu ești mai puțin *dedicat* Împărăției, mai nepăsător față de

---

1. *Cf.* Christine Gerber, *op. cit.*, p. 167.
2. *Cf.* și Craig L. Blomberg, *Die Gleichnisse Jesu: ihre Interpretation in Theorie und Praxis*, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1998, p. 249: veghea nu e de luat, neapărat, în sens literal.

majestatea ei plină de consecințe. Somnul devine vinovat numai dacă merge până la părăsirea de sine, până la împietrirea ultimă. Iar *acest* tip de somn poate surveni și în timpul stării de veghe. La somnul „diurn", la cei care trăiesc, zi de zi, în semi-trezia unei conștiințe adumbrite se referă, mai curând, textele. Sau la cei care se prăbușesc în somn ca într-un refugiu, ca într-o amnezie auto-indusă, ca într-un teritoriu protejat, cu o *aparentă* (falsă) capacitate de vindecare. Dar din această stare nu se iese prin simpla demonizare a somnului firesc, sau prin alunecarea într-o îngrijorată neliniște.[1] Nu „trezie" stearpă, ci „trezvie" monahală, nu neodihnă isterică, ci *atenție* calmă, dar constantă, purtare de grijă, efort de a fi mereu „în gardă" – iată „obiectivul" parabolelor.[2]

În toate textele la care ne referim, somnul e, așadar, mai curând o metaforă a derapajului, a rătăcirii, a in-conștienței. În această privință, Noul Testament e în consonanță cu o sumedenie de discursuri sapiențiale ale vremii sale, nu neapărat creștine. Iată un exemplu: „O, neamurilor, o, pământenilor care v-ați dat beției și somnului și necunoașterii, încetați să vă mai bucurați de farmecul somnului irațional. Îndepărtați-vă de lumina care este întuneric." („Poimandres",

---

1. „Noul Testament nu sugerează niciodată că trebuie să trăim în surescitare eshatologică și în anxietate." (Klyne Snodgrass, *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 2008, p. 518.

2. Pentru întreaga problematică a veghei și somnului, *cf.* Evald Lövestam, *Spiritual Wakefulness in the New Testament*, Lunds Universitets Arsskrift, trad. W.F. Salisbury, Gleerup, Lund, 1963.

Corpus Hermeticum, I, 27) Somnul apare, în acest context, ca analogie a beției și ignoranței. E „somnul irațional“, asimilabil nu pur și simplu întunericului, ci unei *lumini* întunecoase. „Lumina întunecoasă“ e o bună definiție a ispitei: absorbantă ca lumina și destructurantă ca întunericul. Și la Matei (26, 38–46) sau la Marcu (14, 34–42) somnul e asociat cu păcatul. Luca (22, 45–46) adaugă o nuanță aparte: se spune despre apostoli că în grădina Ghetsimani adorm „de tristețe“. Când nu mai e nimic de așteptat, când speranța e fisurată, somnul apare ca reflex de apărare, ca adăpost. În această accepție a sa, somnul e la antipodul așteptării, iar așteptarea se definește, o dată mai mult, ca esențialmente *tonică*, dacă nu chiar ca sursă de *bună* dispoziție, de voioșie existențială.

Învecinat cu „rătăcirea“ (*plane*) și cu „închipuirea“ (*phantasia*) și întreținut de „spiritele“ aroganței, minciunii, nedreptății, desfrâului, „somnul“ e totuna cu pierderea reperelor, cu soluțiile divagatorii și cu suspensia virtuților elementare. Așa apare, de pildă, în *Testamentele celor doisprezece patriarhi*, o apocrifă a Vechiului Testament, presupusă a reproduce mărturiile celor doisprezece copii ai lui Iacov către fiii lor.[1]

A nu dormi înseamnă, prin urmare, a rezista întunericului, a nu rata ocazia (a nu pierde momentul), a fi mereu pregătit pentru moarte sau pentru Judecata Finală, a fi responsabil clipă de clipă, a depăși tentațiile centrifugale, a „ține aprinsă“ lumina discernământului, a verticalității (orizontala

1. *Cf.* C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, Nisbet & Co., London, 1936, p. 157, n. 1.

e, prin definiție, poziția somnului), pe scurt a fi *înțelept*, a alege un mod de viață, un tip de angajare care să țină cont fără încetare de perspectiva Împărăției lui Dumnezeu.[1] Termenul grecesc folosit aici pentru „înțelept“ e *phronimos*, ca opus lui *moros* (smintit, nebun). În definitiv, a fi înțelept e „a fi în toate mințile“, a fi „deștept“, a te „deștepta“ la timp, a nu te lăsa „prostit“ de autoritatea mundană. Nu există înțelepciune fără participarea astuției mentale, a inteligenței[2]. Așteptarea e, în acest sens, atitudinea definitorie a *inteligenței*. Să nu ne ferim de cuvinte: slujbașul care nu realizează că întoarcerea stăpânului e inevitabilă sau fecioarele care se înarmează cu lămpi, dar uită să ia și ulei pentru aprinderea lor, nu sunt strict niște inși neglijenți, păcătoși, „nebuni“. Sunt, înainte de toate, *proști* și *vinovați* de a fi proști. Sunt proști cum suntem cu toții, atunci când sucombăm, somnambulic, sub grija (și neîngrijirea) fiecărei zile.

Ca și somnul, noaptea nu trebuie „înnegrită“ simplificator. E drept, ea este, de multe ori, o metaforă a obtuzității lumești, a degenerescenței interioare, a haosului. „Era noapte“, spune Evanghelia lui Ioan (13, 30) pentru a situa, „scenografic“, trădarea lui Iuda. Răstignirea se asociază și ea cu un episod de întuneric (Marcu 15, 33). Pedeapsa supremă e azvârlirea în „întunericul cel mai din afară“ (Matei 8, 12; 22, 13; 25, 13). Parusia, dimpotrivă, e o experiență aurorală („noaptea e pe sfârșite“, Romani 13, 12), un eveniment *pregătit pentru cei pregătiți*, pentru „fiii zilei“ (*cf.* 1 Tesaloniceni

---

1. *Cf.* K. Snodgrass, *op. cit.*, p. 518.

2. Vom reveni asupra acestei teme, cu referire la Parabola iconomului nedrept (*cf. infra*, pp. 271 și urm.)

5, 5, 8). Dar Iisus nu recurge decât rareori la definiții în alb-negru. Noaptea, ca metaforă a lumii căzute, e, în același timp, *spațiul așteptării zilei*, loc al *întâlnirii* cu cel așteptat, ambianță a întoarcerii stăpânului. Petrecerea de nuntă la care urmează să ia parte fecioarele înțelepte e o petrecere de noapte. Când mirele e de față, noaptea capătă o iradiere sărbătorească. E teritoriul manifestării lui Dumnezeu (*cf.* Exodul 11, 4: „Așa grăiește Domnul: «La miezul nopții Eu voi trece prin Egipt»“). Noaptea are și conotația catastrofei (noaptea vin hoțul, Judecata, moartea), dar și pe aceea a tainei. „Întunericul dumnezeiesc“ nu se lasă cuprins, lămurit, de „luminile“ rațiunii.[1] Apofatismul e tocmai adaptarea minții la misterul Ființei Supreme, la indicibilul ei noptatic. Noaptea e, cu alte cuvinte, unul din modurile de apariție ale divinului, atmosfera providențială a speranței, a credinței, a rugăciunii. Pe fundalul ei, tocmai *ziua*, ziua cea de pe urmă, a celei de a doua veniri, poate fi resimțită, paradoxalmente, ca „înfricoșătoare“[2]. Noaptea e testul veghei (semnalat de rugăciunea Sf. Vasile cel Mare de la începutul miezonopticii: „...Ca să nu fim aflați zăcând și dormind...“), noaptea e, pentru omul căzut, substanța în măruntaiele căreia se caută adevărul. Ziua (dimineața) – spune psalmul

1. *Cf.* Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii Răsăritene*, Ed. Bonifaciu, București, 1998, trad. pr. Vasile Răducă, cap. „Întunericul dumnezeiesc“. *Cf.* și versiunea apuseană a nopții care poate apropia de Dumnezeu (o noapte „mai frumoasă decât răsăritul“) la misticul spaniol Ioan al Crucii.

2. Al doilea tropar cântat în prima parte a slujbei de la miezul nopții sună astfel: „La ziua cea înfricoșătoare gândind, suflete al meu priveghează.“

91, în versetul 3 – e momentul milei, al *bunătății* Judecătorului, iar noaptea e momentul *adevărului*. Priveghetorul, cel care așteaptă, e cel care asumă condiția interogației încrezătoare, a atenției disponibile, a celui aflat pe drum. Iar așteptarea e anticiparea, la vreme de noapte, a dimineții, capacitatea de a rămâne în mers, în ciuda suspendării reperelor pe care o aduce cu sine întunericul.

f. *Furul.* Scurta Parabolă a furului (hoțului) pune de asemenea la încercare (ca și simbolismul somnului și al nopții) „coerența" monocoloră a simțului comun. Într-un context în care personajul principal, cel care urmează să vină, cel așteptat, nu e altul decât Dumnezeu însuși, recursul la figura categoric negativă a „hoțului" e stupefiantă. Poate fi a doua venire a lui Iisus asemănată cu un atac banditesc, cu o spargere? Ei bine, Evanghelia nu ezită să sugereze că cele două tipuri de evenimente au ceva în comun. „...precum un fur noaptea, așa vine ziua Domnului" – se spune în Prima Epistolă către Tesaloniceni (5, 2; *cf.* și 2 Petru 3, 10; Apocalipsa 3, 3; 16, 15). Caracterul neașteptat al Parusiei, survenirea „fără veste" (Luca 21, 34–35) a apoteozei finale, are – s-ar zice – ceva amenințător: mântuire pentru unii, pedeapsă pentru alții, beatitudine pentru unii, catastrofă pentru alții. Dimensiunea dureroasă și ultimativă a momentului face posibilă analogia cu durerile facerii (și chin, și euforie înnoitoare; *cf.* 1 Tesaloniceni 5, 3) și cu potopul (Luca 17, 26–27: „Precum a fost în zilele lui Noe, așa va fi și în zilele Fiului Omului").

Preocuparea de a „pozitiva" precaritatea, defecțiunea, derapajul sau, în orice caz, de a da negativității o șansă

revine sistematic în discursul evanghelic: fiul risipitor, iconomul nedrept, vameșul, tâlharul (cel de pe cruce), femeia păcătoasă – sunt tot atâtea chipuri ale indigenței recuperate.[1] În cazul de față, analogia dintre atacul de noapte al hoțului și irumperea neașteptată a Zilei de pe urmă valorifică, în primul rând, câteva certe asemănări: instantaneitatea, imprevizibilul, vulnerabilitatea celui care „nu se așteaptă“ sau așteaptă nepregătit. Semnificative sunt însă și deosebirile. Mai întâi e de observat că, în vreme ce în toate celelalte parabole cei care trebuie să vegheze sunt toți slugi, în Parabola furului cel care „ratează“ momentul e stăpânul casei. Rolurile se inversează: hoțul e Fiul Omului, iar stăpânul nevigilent e cel aflat în culpă[2]; un indiciu rapid al faptului că ierarhiile și criteriile curente nu sunt relevante pentru evaluarea finală. „A te ține treaz“ (*gregoreo*) e o exigență universală. Și stăpânul, și slugile pot fi prinși în delict de somnolență. Și unul, și ceilalți ar veghea, „dacă ar ști“. Dar nu știu. Prin urmare, vor fi luați prin surprindere. Aici însă intră în joc o diferență esențială pentru a defini „calitatea“ așteptării: nu e sigur că furul va veni, dar e sigur că vremea Împărăției va veni. *Nu* vrem să vină furul, dar *vrem* să vină Iisus. Cel care așteaptă un hoț lucrează cu o *ipoteză* (indezirabilă). Cel care așteaptă Ziua de Apoi se mișcă în orizontul unei *certitudini* (dorite). Revenind, pe de altă parte, la disjuncția comună dintre tâlharul rău și tâlhăritul inocent, vom spune

---

1. „Eroi imorali“ s-a spus. *Cf.* Tim Schramm, Kathrin Löwenstein, *Unmoralische Helden. Anstößige Gleichnisse Jesu*, Vadenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1986.

2. J. Jeremias, *apud* C. Blomberg, *op. cit.*, p. 249, n. 59.

că necazul nu e o perspectivă garantată în aceeași măsură în care e garantată perspectiva soluției benefice. E drept, nu e exclus ca soluția să arate altfel decât ne-am imaginat, să se prezinte, într-o primă instanță, ca un accident păgubos, dacă nu chiar ca o amenințare. Fapt e că și răul (potențial), și binele (promis) trebuie așteptate cu aceeași „prezență de spirit", în aceeași, ecvanimă, stare de veghe.

g. În Parabola celor zece fecioare există un episod care, deși în logica textului e perfect acoperit (n-ați vegheat cum trebuie, *ergo* nu veți intra la nuntă), poate provoca un anumit inconfort hermeneutic. E taina ușilor închise. Știm, din alte pasaje evanghelice, că, în principiu, celui care vrea *și cere* să intre i se permite să o facă. „A fi în afară" nu e o condiție definitivă, mai ales când dorința de a ieși din această condiție e afirmată clar: „Cereți și vi se va da; căutați și veți afla; și celui ce bate i se va deschide" (Matei 7, 7). Și totuși, fecioarelor „nebune" li se interzice accesul, în ciuda cererii lor de a-l obține. „Intrarea" rămâne pecetluită (*cf.* și Luca 13, 25). Exegeza feministă a găsit, în acest pasaj, prilejul unei dezlănțuite răzmerițe ideologice[1]: nu e „normal" ca fecioarele înțelepte să nu dea puțin ulei și „colegelor" lor mai nătângi și nu e „normal" nici ca încurajarea din Evanghelia după Matei (7, 7) să nu fie respectată. Cât despre

1. V. Balabanski, „Opening the Closed Door: a Feminist Reading of the Wise and Foolish Virgins (Mt. 25, 1-13)", în M.A. Beavis (ed.), *The Lost Coin. Parables of Women, Work and Wisdom*, seria „The Biblical Seminar", 86, Sheffield Academic Press, London/New York, 2002, pp. 71–97. *Cf.* și Luise Schottroff, *Die Gleichnisse Jesu*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2005, pp. 44–54.

mire, el își încalcă propria conduită, procedând asemenea cărturarilor și fariseilor, care închid Împărăția cerurilor dinaintea oamenilor (Matei 23, 13). E însă de la sine înțeles că parabola nu-și propune să livreze un cod de bună (generoasă) purtare pentru un nobil internat de fete. Nu o lectură „sindicală“ se așteaptă de la noi. Iar despre modul hristic de a-i chema *pe toți*, punând totuși condiții care să excludă suspendarea efortului participativ, a privegherii active, am mai vorbit.[1] Într-un capitol următor ne vom ocupa și de complicata temă a ușilor care se închid și se deschid, după un scenariu simbolic riguros și nuanțat deopotrivă.[2] Deocamdată, ne vom opri la un detaliu al textului de natură să pună în lumină *ce se așteaptă de la cel care așteaptă*. Când cele cinci fecioare „nebune“ insistă să intre în spațiul serbării, spunând „Doamne, Doamne, deschide-ne!“, răspunsul lui Iisus nu e unul ritos punitiv. El invocă mai curând o criză de cunoaștere și de *recunoaștere*: „Adevăr vă spun, pe voi nu vă știu!“ Pasajul amintește de capitolul 7 din aceeași Evanghelie (7, 21: „Nu tot cel ce-Mi zice: Doamne, Doamne! va intra în împărăția cerurilor“ și 7, 23: „Niciodată nu v-am cunoscut pe voi“: *oudepote egnon hymas*). Un pasaj asemănător oferă Luca 13, 25, cu răspunsul lui Iisus, reluat la 13, 27: „Nu știu de unde sunteți…“ (*ouk oida hymas pothen este*). Blocarea accesului nu e, propriu-zis, o *interdicție*. E absența totală a „petentului“ din spațiul așteptării, absență care se traduce într-o gravă pierdere de identitate. Cel care cere să „intre“ fără *a fi intrat deja* în spațiul unei expectative lucide și încrezătoare nu e *recognoscibil* din punctul de vedere al

1. *Cf. supra*, pp. 25 și urm., p. 36 etc.
2. *Cf. infra*, pp. 245 și urm.

mirelui. De vreme ce, înainte de a solicita intrarea, n-ai intrat în dialog cu instanța de la care aștepți „deschidere“, de vreme ce n-ai avut nici o inițiativă și n-ai anticipat prin nici un gest trecerea pragului spre meta-lumea sărbătorii cerești, ești în situația de a nu avea chip, de a nu fi un partener bine profilat al marii întâlniri. Ca să-l cunoști pe cel așteptat, trebuie, cu alte cuvinte, să fii recunoscut de el, ca unul care a *semnalizat* mai de mult, într-un fel sau altul, intenția contactului. Pe scurt, nu poți intra la petrecere *neanunțat*. E nevoie de o „parolă“, de un mic ritual al salutului reciproc, de reciprocitatea unei pre-întâlniri. Dacă n-ai trecut printr-o asemenea experiență „niciodată“ (*oudepote*), n-ai nici o șansă: rămâi *afară*. Gazda nu te-a perceput *niciodată* în anturajul ei potențial. „Nu știu de unde sunteți“, nu știu de unde să vă iau, n-am nici o experiență de comunicare cu voi – spune mirele. Pentru a fi preluat, trebuie să fii *situat*, să ai un amplasamnet de demaraj (*cf.* 2 Timotei 2, 12: „Dacă-L tăgăduim, și El ne va tăgădui“). Textul din capitolul 13 al Evangheliei după Luca folosește, în mod semnificativ, de două ori (Luca 13, 25 și Luca 13, 26) verbul „a începe“, ca pe un antidot la „niciodată“. Dar e un fel de a începe prea târziu: „...veți începe (*arxesthe*) să stați afară și să bateți la ușă...“ și „veți începe să ziceți“. Dar *a începe* să bați la ușă abia când ușa ți se închide în față e o întreprindere perdantă. Începutul trebuie pus la timp. Iar așteptarea nu e altceva decât a începe la timp, a arvuni din vreme recunoașterea celui așteptat, întâlnirea cu el. Altfel spus, a începe să-l simți prezent încă din intervalul absenței lui.

7
Despre îndrăzneală și perseverență

Prietenul de la miezul nopții

Luca 11, 5–8: *Și le-a zis: Cine dintre voi, având un prieten, de se va duce la el în miez de noapte și-i va zice: Prietene, împrumută-mă cu trei pâini, că mi-a venit un prieten de pe drum și n-am ce să-i pun dinainte; dar acela, răspunzând dinlăuntru, i-ar zice: Nu-mi da de lucru!, acum ușa e-ncuiată și copiii mei sunt în așternut cu mine; nu pot să mă scol să-ți dau… Vă spun Eu vouă: Chiar dacă nu se va scula și nu-i va da pentru că-i este prieten, pentru îndrăzneala lui, totuși, se va scula și-i va da cât îi trebuie.*

Judecătorul nedrept și văduva stăruitoare

Luca 18, 1–18: *Și le-a spus o parabolă, cum că trebuie să se roage-n toată vremea și să nu-și piardă curajul, zicând: „Într-o cetate era un judecător care de Dumnezeu nu se temea și de om nu se rușina. Și în cetatea aceea era și o văduvă și venea la el, zicând: Fă-mi dreptate asupra potrivnicului meu!… Și pentru o vreme n-a vrut; dar după aceea și-a zis în sine: deși de*

Dumnezeu nu mă tem și de om nu mă rușinez, totuși, fiindcă văduva aceasta nu-mi dă pace, îi voi face dreptate, ca să nu vină să mă necăjească la nesfârșit." Și a zis Domnul: „Auziți voi ce spune judecătorul cel nedrept? Dar oare Dumnezeu nu le va face dreptate aleșilor Săi care strigă spre El ziua și noaptea, El, Care rabdă-ndelung pentru ei? Vă spun Eu vouă că degrab le va face dreptate. Dar Fiul Omului, când va veni, va găsi El oare credință pe pământ?"

Am inventariat, până acum, diferite forme de opacitate față de mesajul hristic: obtuzitatea mentală, exaltarea pasageră, preocuparea excesivă pentru grijile lumii, abuzul spiritului critic, agresivitatea gregară. Prin contrast, am identificat câteva trepte ale receptivității, mergând de la simpla disponibilitate la disponibilitatea vectorială a așteptării, înțeleasă ca atenție *la* și deschidere *spre* apelul Împărăției. Dar așa cum opacitatea poate fi ofensivă, ba chiar criminală (ca în Parabola lucrătorilor nevrednici ai viei), receptivitatea poate și ea să iasă din registrul unei binevoitoare, absorbante pasivități, pentru a trece în acela al ieșirii în întâmpinare, al acțiunii, al asediului curajos. „A fi gata (și bucuros) să primești" evoluează spre „a cere perseverent să ți se dea". Credința smerită nu exclude „atacul", credința *în act*, abordarea tranșantă, necomplezentă, a „distribuitorului" ei. Credința poate fi, uneori, o formă de *combativitate*, un mod de a pune la lucru virtuți „de front": temeritate, tenacitate, îndrăzneală. „Îndrăzniți! Eu am biruit lumea!" spune Iisus (Ioan 16, 33). Dar nu numai pentru a birui lumea e nevoie de îndrăzneală.

Nu numai provocările vieții curente cer cutezanță. Nici lumea de dincolo de lume, lumea Împărăției, nu se cucerește fără o viguroasă mobilizare de energie, fără „dulcea violență“ (Protos. Arsenie Boca) a asaltului duhovnicesc, fără luptă: luptă cu sine („războiul nevăzut“), dar și revendicare *ne-rușinată* a dreptului de a intra în orizontul mântuirii. „Din zilele lui Ioan Botezătorul până acum împărăția cerurilor se ia prin asalt, iar cei ce dau asaltul o cuceresc.“ (Matei 11, 12; *cf.* și Luca 16, 16) Textul grecesc folosește, în acest pasaj, verbul *biazo*, a forța, a recurge la violență. Nu răbdarea flască, exsangvă, e virtutea cuceritorului, ci *răbdarea de a asedia*, de *a forța*, neodihnit, zidurile cetății vizate. Despre acest nobil „război“ e vorba în cele două parabole de mai sus. Un război pe care l-a dus și l-a câștigat Iov, prin discursul său revendicativ, disperat, neezitând să ceară socoteală și să-și proclame nevoia de a înțelege. Lipsa lui de sfială pare să placă mai mult lui Dumnezeu decât retorica „cuviincioasă“, convențională, a prietenilor săi Elifaz, Bildad și Țofar, dispuși să-l mustre înțeleptește, ca niște avocați sârguincioși ai Creatorului. Ați greșit – le spune, în final, Dumnezeu. Iov a fost mai în adevăr decât voi. Și nu vă voi ierta decât dacă Iov însuși mi-o va cere (Iov 42, 7–10).

Cuvântul cheie al parabolei despre „prietenul de la miezul nopții“ este *anaideia*, care se traduce prin „nerușinare“, „impudoare“, „sfruntare“, „insolență“, „insistență supărătoare“. Versetul 8 din corpul textului e singurul loc din întregul Nou Testament în care acest cuvânt apare ca atare. În Vechiul Testament, el se regăsește o singură dată, în Cartea Înțelepciunii lui Isus, Fiul lui Sirah 25, 22. Lumea veche, greco-romană

sau iudaică, nu consemnează decât accepțiunea *negativă* a termenului. E opusul modestiei, al respectului, al smereniei.[1] „Dumnezeu urăște nerușinarea (*anaideia*)“ – spune Plutarh[2]. Sf. Vasile cel Mare încă vede în ea „o imitație a diavolului“[3]. Dar Sf. Ioan Gură de Aur admite că nerușinarea poate fi *și* „bună“, dacă duce la salvarea sufletului.[4] E greu de susținut, cum o face Bernhard Heininger, că, în perioada Noului Testament, *anaideia* încetează să mai fie compact negativă[5], dar e un fapt că, în parabola de care ne ocupăm, ea capătă o neașteptată îndreptățire. Trebuie să ne întrebăm, totuși, în ce condiții, căci a predica, pur și simplu, ne-rușinarea ca virtute, fără alt comentariu, poate conduce la pernicioase sminteli.

Personajul central al parabolei, cel care își inoportunează prietenul în puterea nopții, are cel puțin două justificări pentru ne-rușinarea sa. Mai întâi, se adresează unui *prieten*. Nerușinarea permisă e cea care survine pe fondul unei relații deja constituite, al unor afecte și cooperări prealabile. E o îndrăzneală *consimțită*, principial, de ambele părți. Cu un prieten îți poți permite, uneori, ceea ce nu îți poți permite cu un străin. Numai pe baza unui asemenea context,

---

1. Pentru o analiză istorică a cuvântului, *cf.* Klyne Snodgrass, „Anaideia and the Friend at Midnight (Luke 11, 8)“, în *Journal of Biblical Literature*, nr. 116, 1997, pp. 505–513.

2. *De Iside et Osiride*, 363F-364.

3. *Despre renunțarea la lume*, 31.648.21, *apud* K. Snodgrass, *Stories with Intent…*, ed. cit., p. 439.

4. *Cf.* Sf. Ioan Gură de Aur, *De Caeco et Zaechaeo*, 59.601.42-46.

5. *Cf.* Bernhard Heininger, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*, Aschendorff, Münster, 1991, pp. 106–107.

îndrăzneala e tolerabilă, dacă nu chiar recomandabilă. Dumnezeu însuși poate fi tratat cu acest tip de ne-rușinare, de vreme ce, între El și omul credincios, există o legătură, un raport de „amiciție“, adică de iubire. Vechiul Testament confirmă, în repetate rânduri, afecțiunea Creatorului pentru poporul Său. E un popor pe care l-a „ales“ și pentru care are un atașament mereu reiterat (*cf.* Paralipomena 20, 7; Isaia 41, 8 etc.). Iar când e vorba de iubire aproape totul este îngăduit („Iubește și fă ce vrei!“ sună îndemnul Fericitului Augustin). Căci iubirea „rabdă-ndelung“ și „pe toate le suferă“ (1 Corinteni 13, 4, 7). Prieten nu e însă, în textul parabolei, numai cel apelat. Prieten e și musafirul. Iar aici intră în joc o a doua justificare a celui care cere: *ospitalitatea*, o valoare la mare preț în lumea antică. Cel care cere, comițând un act de transgresiune riscantă, nu cere pentru sine, nu-și „deranjează“ amicul pentru un beneficiu propriu, ci pentru a împlini un ritual tradițional și pentru a-și onora aproapele. Ne-rușinarea nu este, prin urmare, un gest arbitrar, un capriciu temperamental, o formă de proastă creștere. Este expresia-limită a unei nevoi de *soluție*. Este, s-ar putea spune, o *obligație* și, la urma urmei, o *jertfă*, căci implică, într-o primă instanță, asumarea unei posturi de precaritate morală: te pui, voluntar, într-o lumină nefavorabilă, de dragul altuia. În anumite împrejurări, *anaideia* poate evoca, așadar, o anumită versiune a *curajului*.[1]

Pentru cine are fie și o minimă experiență a rugăciunii, un anumit tip de „jenă“ prost plasată e un sentiment frecvent. Cum pot îndrăzni să mă rog, dintr-odată, pentru ceva, când,

---

1. *Cf.* Hultgren, *op. cit.*, p. 227.

în restul timpului, trăiesc în afara oricărei reguli duhovnicești? Sau: cum să cer ajutor când sunt la ananghie, de vreme ce, când nu sunt, uit cu totul de rugăciune? Cum să pretind favoruri, când amân mereu să mulțumesc pentru cele deja primite? Sau, și mai apăsat: cum să cer lui Dumnezeu să se ocupe de micile mele nevoi și necazuri? Parabola prietenului de la miezul nopții răspunde acestor „dileme“ cu o suverană simplitate: când ești într-o situație care impune solicitarea promptă a unui ajutor, nu sta pe gânduri. Fă-o! Lasă deoparte căldicelul „bunelor moravuri“, acceptă să te faci antipatic, să depășești „măsura“, să-ți inoportunezi partenerul, fie el prietenul de-alături sau Dumnezeu. Altfel, te vei compromite, tocmai pentru că ești preocupat, în chip nevrotic, de orgoliul de a nu te compromite. La fel cum cel care va dori să-și păstreze, cu orice preț, viața și-o va pierde (Matei 10, 39).

Interpretarea acestei parabole, ca a tuturor celorlalte, acoperă un spectru larg de ipoteze. Pentru unii, esențial e să stabilim la cine se referă, în text, „nerușinarea“. Nu cumva la cel din casă, dispus să satisfacă dorința prietenului său de teamă că, în caz contrar, s-ar putea face de rușine? În ce ne privește, nu credem că textul propriu-zis lasă loc unei asemenea „subtilități“ care, de altfel, i-ar schimba cu totul sensul. Partizanii „moralinei“ (excesul moralizator de care vorbea Nietzsche) preferă să declare că avem de-a face cu o parabolă despre prietenie sau despre necesitatea întrajutorării. Cei mai mulți susțin, cu bune argumente, că ceea ce ni se oferă este o parabolă despre *perseverența în rugăciune*. Și e adevărat că, în Evanghelia după Luca, rugăciunea se bucură de o atenție specială (3, 21; 5, 16; 6, 12; 9, 18; 9, 28;

11, 1; 23, 34), după cum e adevărat că parabola e precedată, nemijlocit, de „Tatăl nostru“, oferit de Iisus discipolilor ca model de rugăciune. Pe de altă parte, în corpul parabolei, nu e vorba nici de *continuitatea* cererii, nici de o insistență *reiterată*. Ni se relatează un incident care are loc o singură dată.[1] E, în același timp, limpede că scopul explicit al parabolei este exaltarea contrastului dintre prietenul ezitant din casă și Dumnezeu, care, spre deosebire de el, nu va ezita să răspundă neîntârziat credinciosului care se roagă. Din punctul nostru de vedere, parabola vorbește, preponderent, despre legitimitatea *necondiționată* a rugăciunii. Nimic, nici o cutumă de „bună purtare“, nici o regulă de „etichetă“, nici o „reținere“ convențională nu pot fi invocate pentru a amâna, sau a suprima, impulsul de a te ruga. Nu e „rușinos“ să adopți, când urgența existențială o cere, amplasamentul cerșetorului.[2] Ceri pentru a supraviețui și ai dreptul (ești chiar invitat) să o faci.

Dislocarea simțului comun, valorizarea insolită a ceea ce, pentru mulți, e pură negativitate face parte, fără îndoială, din strategia curentă a omileticii hristice. În această privință, nu e de respins dimensiunea „subversivă“ a parabolei noastre. Reabilitarea ne-rușinării, includerea ei printre căile posibile

---

1. Pentru toată această dezbatere, *cf.* Snodgrass, *Stories with Intent…*, ed. cit., pp. 447–448 și p. 734, n. 46. *Cf.* și Walter L. Liefeld, „Parables on Prayer (Luke 11, 5-13; 18, 1-14)“, în Richard N. Longenecker (ed.), *The Chalenge of Jesus' Parables*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 2000, pp. 240–262.

2. E o temă invocată, „nerușinat“, de Luther. *Cf.* R. Zimmermann (ed.), *Kompendium…*, ed. cit., p. 562.

ale întâlnirii cu Dumnezeu, subminarea prejudecăților comportamentale curente, a conformităților sociale inhibitorii constituie, toate laolaltă, modalități de a așeza lumea în altă perspectivă decât cea îndeobște acceptată.[1] Ne-rușinarea nu e neapărat rea, după cum rușinea nu e neapărat bună: „Pentru că este o rușine care duce în păcat și este o rușine [care înseamnă] mărire și har“ (Cartea Înțelepciunii lui Isus, Fiul lui Sirah 4, 21; *cf.* și dezvoltările ample pe tema adevăratei și falsei rușini din capitolele 41 și 42).

Prieteniei și ospitalității care par să justifice ne-rușinarea „petentului“ de la miezul nopții, i se adugă, în Parabola judecătorului nedrept și a văduvei stăruitoare, o a treia motivație: setea de dreptate. Când crezi în dreptatea ta și în *dreptul de a avea* (respectiv *de a ți se face*) *dreptate*, nu trebuie să-ți abandonezi niciodată revendicarea. Dacă, în parabola anterioară, termenul-cheie era *anaideia*, aici avem de-a face cu o combinație între *ekdikesis* (dreptate, reparație moral-juridică, revanșă, răzbunare, despăgubire, sancțiune reparatorie. *Cf.* 18, 5 și 18, 7–8) și *me enkakein* (lat. *non deficere*, a nu te lăsa, a nu descuraja, a nu abandona, a nu te slei. *Cf.* 18, 1). Parabola dintâi era despre „rentabilitatea“ îndrăznelii, aceasta e despre „rentabilitatea“ perseverenței. Dar nu orice fel de perseverență. Nu ni se recomandă *obstinația* oarbă, rezultată din îndreptățirea inflaționară a Eului propriu, ci *încrederea* neabătută în dreptatea lui Dumnezeu. Judecătorul nedrept nu urmează să pună în fapt dreptatea *lui*, ci drep-

---

1. *Cf.*, pe acest subiect, opinia lui Herman C. Waetjen, „The Subversion of «World» by the Parable of the Friend at Midnight“, în *Journal of Biblical Literature*, nr. 120, 2001, pp. 703–721.

tatea al cărei garant e Judecătorul suprem. S-a observat, pe bună dreptate, că textul nu conține nici un echivalent al cuvântului „a cere“. Văduva vine la înaltul funcționar *zicând* etc. etc. Ea *afirmă* că *are* dreptate (prin urmare pretinde ceea ce *deține* deja). Judecătorul trebuie doar „să se teamă de Domnul“ și „să se rușineze de oameni“, adică să facă ceea ce nu-i stă în fire și să respecte oficiul de *mediator* între Instanța supremă și cel (cea) care se justifică prin credința sa în intervenția recuperatorie a acestei instanțe. Pe scurt, judecătorul trebuie să nu mai funcționeze în numele său, ci în numele unei dreptăți transcendente.

Comentatorii declară, adesea, că Parabola judecătorului nedrept și a văduvei stăruitoare e una dintre cel mai dificile. La prima vedere, e o declarație excesivă. Textul e, totuși, limpede: e o parabolă din categoria definită în retorica iudaică prin expresia *qal wahomer* (lat. *a minori ad maius*): „dacă X, atunci cu atât mai mult Y“. Dacă un personaj calificat drept negativ, sau drept un om oarecare, nu poate evita să facă dreptate, atunci cu atât mai mult Dumnezeu o va face. Dacă un prieten te ajută cu prețul inconfortului propriu, atunci cu atât mai mult lui Dumnezeu îi va fi la îndemână să te ajute când o ceri.

Simplitatea și evidențele nu par să fie însă, întotdeauna, pentru exegeți, criterii de lucru obligatorii. Unul dintre ei găsește de cuviință să condamne insistența văduvei ca pe o încercare de a corupe un judecător altfel cinstit. În materie de dreptate, orice presiune din afară e ilicită…[1] Un altul,

---

1. C.W. Hedrick, *Parables as Poetic Fictions: the Creative Voice of Jesus*, Hendrickson Publishers, Peabody, 1994.

marxizant, crede că meritul principal al văduvei este de a fi produs o breșă în aparatul justiției curente, manipulat de interesele clasei dominante.[1] Bernard B. Scott o dojenește pe biata femeie pentru impolitețe.[2] Din unghi feminist, văduva e un caz tipic de abuz al oficialităților ecleziastice în raport cu enoriașii sexului slab.[3] Hermann Binder e de părere că judecătorul nedrept și văduva stăruitoare sunt o punere în scenă ironică a relațiilor dintre Iisus și ucenicii săi.[4] Mai subtil, Dan Otto Via preferă o interpretare jungiană: parabola vorbește despre eul masculin care înclină să nu asculte de *anima*, arhetipul feminității din adâncul inconștientului său.[5] Cum vedem, literatura de specialitate nu e în criză de imaginație.

Pentru a reveni la text, vom admite că un aspect *real* al dificultății lui e de neocolit. Și anume: primul verset al parabolei anunță, ca temă, practica rugăciunii (iar parabola care îi urmează, a Vameșului și Fariseului, preia aceeași temă), în vreme ce substanța propriu-zisă a celorlalte versete se organizează, mai curând, în jurul temei dreptății și a luptei

---

1. W.R. Herzog, *Parables as Subversive Speech. Jesus as Pedagogue of the Oppressed*, ed. cit., pp. 215–232.

2. *Hear Then the Parable. A Commentary on the Parables of Jesus*, Fortress, Minneapolis, 1989, p. 183.

3. *Cf.* Robert M. Price, „The Widow Traditions in Luke-Acts. A Feminist-Critical Scrutiny", în *Society of Biblical Literature Dissertation Series*, nr. 155, 1997, pp. 191–201.

4. *Das Gleichnis von dem Richter und der Witwe, Lk. 18, 1-8*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1988.

5. *Cf.* „The Parable of the Unjust Judge. A Metaphor of the Unrealized Self", în Daniel Patte (ed.), *Semiology and Parables*, Pickwick, Pittsburgh, 1976, pp. 1–32.

nepotolite pentru obținerea ei. Iar finalul deschide spre o interogație eshatologică, de natură, credem, să schimbe datele interpretării: „Dar Fiul omului, când va veni, va găsi El oare credință pe pământ?“ (18, 8) Din această perspectivă, mesajul parabolei pare să fie altul decât cel consacrat. E o parabolă despre încrederea inflexibilă în justiția finală, indiferent *când* și *cum* se va pronunța. Cei care, în ciuda „întârzierilor“ greu de înțeles ale „jurisprudenței“ divine, în ciuda relelor care par, uneori, să aibă câștig de cauză, păstrează intactă certitudinea echității finale, cei care vor răspunde încrederii răbdătoare a lui Dumnezeu prin încrederea *lor* răbdătoare în El sunt *pregătiți* cum se cuvine pentru a doua venire a Fiului. A credita dreapta judecată a Zilei de pe urmă e unul din modurile de a fi *receptiv* la nimbul ei, unul din chipurile *așteptării active* a împlinirii ei. *Pistis* nu înseamnă doar „credință“, ci și „fidelitate“, „încredere“, depășire a anxietății, *tăria* de a rămâne credincios pariului tău.[1] În contextul dat, *pistis* e virtutea esențială și explicația stăruinței cu care văduva își cere dreptul.

Această interpretare nu presupune neapărat excluderea interpretării clasice. Rugăciunea stăruitoare apare în mai multe locuri din Scriptură ca model de tenacitate răsplătită. E cazul femeii canaaneence care cere să-i fie vindecată fiica, chiar dacă, într-o primă instanță, cererea ei nu pare să fie luată în seamă (Matei 15, 22–28; Marcu 7, 24–30). Iisus însuși se roagă patetic pe Muntele Măslinilor (Luca 22, 41–44). Dreptatea Tatălui e, în alte locuri, cerută cu o dramatică insistență (*cf.* Apocalipsa 6, 10) și livrată, în cele din urmă,

1. *Cf.* Snodgrass, *Stories with Intent…*, ed. cit., pp. 456 și 461–462. Suntem cu totul de acord cu analiza autorului.

fără rabat: „Ruga celui smerit a străbătut norii și până ce ea nu ajunge la țintă, el nu se va mângâia. Nu se va opri până când Cel Preaînalt nu-l va cerceta și îi va judeca pe cei drepți și va face dreptate“ (Cartea Înțelepciunii lui Isus, Fiul lui Sirah 35, 17–18).

Să menționăm și faptul că *văduva* (*chera*) face parte din seria eroilor umili asupra cărora se concentrează consecvent atenția și mila lui Dumnezeu. Împreună cu *orfanul* și cu *străinul*, ea era, în ambianța iudaică, o figură a vulnerabilității, a degradării sociale, impunând protecția publică (*cf.* imperativul bunului tratament al văduvei „adevărate“ la 1 Timotei 5, 3–16). Pe de altă parte, văduva poate avea ea însăși un comportament derapant, după cum poate deveni și o convigătoare ilustrare a excelenței ascetice (*cf.* Luca 2, 36–38).[1] Ascultătorul parabolei e îndemnat, în fond, să se identifice cu tenacitatea salutară a personajului ei feminin. Văduva revine, de altfel, ca atare în mai multe locuri din textele lucaniene (*cf.* Luca 4, 25–26; 7, 11–17; 20, 47; 21, 1–4; Fapte 6, 1–6; 9, 39–41). Ea trăiește, de fapt, cu un acut sentiment tragic, absența „mirelui“, a celui care va „răzbuna“ nedreptatea destinului ei. A aștepta înseamnă, întru câtva, a asuma condiția unei văduvii încrezătoare, a unei *lipse* care se va anula la capătul vremurilor.

---

1. Despre sociologia văduviei în Antichitatea iudaică și despre ceea ce a putut fi numit „spiritualitatea văduviei“ (*Witwenspiritualität*), *cf.* Annette Merz, „Die Stärke der Schwachen (Von der bittenden Witwe) Lk. 18, 1-8“, în *Kompendium*…, ed. cit., pp. 672 și 676–677. Autoarea amintește și portretele vetero-testamentare ale câtorva văduve „de succes“: Tamar, Judith, Ruth, mama celor șapte fii din 4 Macabei 14, 11–17, 6 și femeia din Tekoa (1 Samuel 14).

8
Creativitatea și riscul asumat ca forme ale receptivității

Talanții

Matei 25, 14–30: *Aceasta este asemenea unui om care, plecând departe, și-a chemat slugile și le-a încredințat avuția sa: unuia i-a dat cinci talanți, altuia doi, altuia unul, fiecăruia după puterea lui, și a plecat. Îndată plecând cel ce primise cinci talanți, a lucrat cu ei și a câștigat alți cinci talanți. De asemenea, și cel cu doi a câștigat încă doi. Iar cel care primise un talant s-a dus, a săpat în pământ și a ascuns argintul stăpânului său. Și după multă vreme a venit și stăpânul acelor slugi și s-a socotit cu ele. Și apropiindu-se cel care primise cinci talanți, a adus alți cinci talanți, zicând: Doamne, cinci talanți mi-ai dat; iată alți cinci talanți am câștigat cu ei. Zisu-i-a stăpânul: Bine, slugă bună și credincioasă, peste puține ai fost credincioasă, peste multe te voi pune; intră întru bucuria domnului tău. Apropiindu-se și cel care primise doi talanți, a zis: Doamne, doi talanți mi-ai dat; iată alți doi talanți am câștigat cu ei. Zisu-i-a stăpânul: Bine, slugă bună și credincioasă, peste puține ai fost credincioasă, peste multe te voi pune; intră întru bucuria domnului tău. Apropiindu-se apoi și cel care primise un talant, a zis: Doamne, te-am știut că ești om aspru, care seceri unde n-ai*

semănat și aduni de unde n-ai răspândit și, temându-mă, m-am dus de am ascuns talantul tău în pământ; iată, ai ce este al tău. Și răspunzând stăpânul său, i-a zis: Slugă vicleană și leneșă, știai că secer unde n-am semănat și adun de unde n-am răspândit? Se cuvenea deci să dai argintul meu la zarafi și eu, venind, aș fi luat ceea ce este al meu cu dobândă. Așadar, luați de la el talantul și dați-l celui care are zece talanți. Că tot celui ce are i se va da și-i va prisosi, iar de la cel ce nu are se va lua și ceea ce i se pare că are. Iar pe sluga cea netrebnică aruncați-o întru întunericul cel mai din afară. Acolo va fi plângerea și scrâșnirea dinților.

Parabola aceasta ne aduce în atenție încă un chip al *receptivității ofensive*. Nu e suficient să primești, dacă prin „a primi" înțelegi strict „a încasa", a păstra timorat, neproductiv, ceea ce ți se încredințează. A-ți valorifica „talantul" înseamnă a-l pune la lucru, a-l administra astfel încât să rodească, a-l potența și a-l multiplica. Mesajul hristic trebuie ascultat, dar asta e altceva decât să te complaci în rolul de „depozitar" cuminte al *literei* lui. Ascultarea vie, eficientă, dublează gestul absorbției prin *reactivitate*. Îngânarea mecanică, tezaurizarea pioasă, fără participare, fără dezbatere și îmbogățire interioară, nu e un act de credință, ci unul de înregimentare anonimă. Sluga sterilă, cea condamnată de stăpân la „întunericul cel mai din afară" e caracterizată, în text, prin trei adjective semnificative: *poneros* (rău, tradus în versiunea românească prin „viclean"), *okneros* (pasiv, inactiv, inert, reprodus în română prin „leneș") și *achreion* (bun de nimic, ne-trebnic). Așadar, supunerea inertă, conformitatea nereflec-

tată, netrebnicia, apatia, lentoarea existențială sunt tot atâtea maladii ale receptivității.

În aparență, „darurile“ cu care suntem „însemnați“ sunt diferite: cinci talanți, doi talanți, unul singur. În realitate, ni se încredințează atât cât „rețeta“ noastră spirituală poate duce. Și atât cât e nevoie în economia globală a comunității și a lumii. Se dă „fiecăruia după puterea (*dynamis*) lui“ (*cf.* și 1 Petru 4, 10: „Fiecare după darul pe care l-a primit“ și 1 Corinteni 12, 4: „Sunt felurimi de daruri duhovnicești, dar e același Duh“). Nu atât despre *cantitatea* darurilor încredințate e vorba[1], cât despre *calitățile* lor specifice. Fiecare dispune de o înzestrare distinctă, de un „talent“[2] particular (*cf.* Romani 12, 6–8, și 1 Corinteni 12, 7–11), pe care nu le poate delega altora. Fructificarea a ceea ce ai primit îți revine în întregime. Ești solicitat să fii un bun administrator al „harului celui de multe feluri al lui Dumnezeu“ (1 Petru 4, 10). De altfel și recompensa, indiferent de greutatea darului (ducând la performanțe fatalmente inegale), e *aceeași*: stăpânul mulțumește primelor două slugi cu exact aceleași cuvinte.

Virtuțile pentru care slugile „bune și credincioase“ sunt tratate cu mărinimie sunt creativitatea și curajul de a risca. Creativitatea presupune capacitatea de a transforma simpla

---

1. Specialiștii au calculat valoarea relativă a sumelor încredințate, după criteriile secolului I d. Hr.: 1 talant ar fi echivalat cu salariul pe 20 de ani al unui lucrător obișnuit. Așadar, 5 talanți ar fi însemnat salariul pe 100 de ani al aceluiași lucrător. E vorba, deci, de sume uriașe. *Cf.* Arnold Hultgren, *op. cit.*, pp. 274–275.

2. Cuvântul „talent“ așa cum îl înțelegem astăzi își are, se pare, obârșia în această parabolă, chiar dacă a intrat în uzul modern al limbilor europene abia în secolul XV. *Cf.* K. Snodgrass, *op. cit.*, p. 528.

achiziție în *câștig*. Recepția se întregește, devine funcțională, prin ceea ce poți *adăuga* valorii ei, adică prin dimensiunea ei *roditoare* (*cf.*, între altele, Matei 21, 43). E una din provocările decisive ale vieții spirituale. Dogma nu ți se dă ca o doctrină oarecare, ca un bloc înghețat de sentințe definitive, care trebuie „executate" somnambulic. E nevoie de *trezie*, de „lucrare" intimă, de libertatea și forța de *a digera* adevărul revelat în așa fel încât el să te locuiască în chip fertil, să te transforme, să se resoarbă în chimia *unică* a persoanei tale. Evident, „a lucra" îndrăzneț cu mesajul hristic e o întreprindere riscantă. Poți deraia, poți inventa „pogorăminte" acomodante, poți sfârși prin a impune, în mod interesat, adevărului limitele propriei tale inaptitudini sau fantezii. Dar, după învățătura parabolei, riscul e, chiar și în aceste condiții, preferabil conservării hapsâne. Nu ni se spune cum ar fi reacționat stăpânul dacă cele două slugi cu aptitudini lucrative ar fi pierdut totul, în încercarea lor de a înmulți talanții căpătați. Ni se spune doar că riscul e mai rentabil decât imobilitatea temătoare a slugii „păstrătoare". Păstrătoare, strict păstrătoare, e *litera*. *Duhul* e un agent multiplicator, o avere pusă în act, un potențial de îmbogățire practic nelimitat.

Nu e acesta, oare, raportul între Scriptură și Tradiție? Tradiția e ceea ce ni se dă „în plus", prin creativitatea și îndrăzneața înțelepciune a Părinților. Revelația e un dar, iar Tradiția, ca *paradosis*, e preluarea și transmiterea continuă, multiplicată, a darului: *predanie*, datină (distictă de „cutuma" strict omenească. *Cf.* Matei 15, 6; Marcu 7, 8–9, 13; Coloseni 2, 8). Ea se dă celui ce are deja, adică celui ce deține

deja temeiul scripturar, după cum Legea cea Nouă se dă celui care are deja Legea cea Veche. Atitudinea de tip *sola Scriptura* e atitudinea slugii „păstrătoare“, înfricoșată de riscul unei conviețuiri mereu reînnoite cu textul sacru. La fel – par să spună Evangheliile – opacitatea celor care, respectând Legea cea Veche în rigoarea ei formală, refuză vestea cea bună a Legii Noi stă sub primejdia paraliziei spirituale, a unui letal imobilism. Nici adepții Legii celei Noi nu sunt însă scutiți de această primejdie, dacă se conformează crispat preceptelor ei. Diferența dintre primele două slugi și sluga a treia este diferența dintre adepții care se supun însărcinării primite cu *bucurie*, cu o anumită vervă procedurală, și cei care o fac de *frică*, preocupați numai de securitatea lor personală. Multiplicatorii acționează pentru profitul altuia. Păstrătorul se gândește numai la siguranța sa, la obținerea maximei certitudini pe principiul minimei rezistențe. Multiplicatorii sunt invitați să „intre“ în spațiul sărbătoresc al răsplății, să treacă, așadar, *din afară înăuntru*. Dimpotrivă, păstrătorul „leneș“ e azvârlit în „întunericul cel mai din *afară*“. E o confirmare a faptului că se poate trece din spațiul excluziunii în acela al comuniunii, că Iisus lasă o șansă celor „din afară“, cerându-le, însă, nu doar o conformitate birocratică sau cazonă, ci o reacție vie, curajoasă, de *cooperare* cu adevărul Său. Iisus e, de altfel, un maestru al riscului. Să nu uităm că Parabola talanților e situată de Matei *după* intrarea în Ierusalim (cap. 21), adică după declanșarea ultimului episod din viața pământească a Învățătorului. Acum va avea loc confruntarea supremă cu mai-marii cetății, cu fidelitatea ucenicilor săi, cu moartea. Răstignirea va fi

marele său gest multiplicator. Talantul Întrupării, sămânța Împărăției sădită de El prin faptă și cuvânt vor da rod înmiit.

Nu vom încărca memoria cititorului cu puzderia de speculații și detalii contextuale adusă în scenă de unii exegeți, pentru a lămuri „științific“ numeroasele *realia* din corpul textului. Nu ni se pare revelator să ne întrebăm dacă sluga netrebnică nu e, cumva, mai corectă decât confrații săi, de vreme ce respectă diferența dintre banii lăsați în grijă pentru păstrare și banii oferiți pentru a fi sporiți prin cămătărie sau investiții profitabile. Nu credem, cum crede Christian Münch, că parabola în discuție are ca teatru de desfășurare „lumea finanțelor“ și se ocupă de problema administrării de bunuri.[1] Înțelegem să situăm Parabola talanților în perspectiva analiticii receptivității, care constituie dominanta capitolului de față. Mesajul ei, din punctul nostru de vedere, este limpede: nu e un primitor adecvat al adevărului decât cel care îl trăiește ca miză a unei transfigurări personale, ca materie a unui pariu riscant, ca participare curajoasă la „întruparea“ lui. Restul e solemnitate de catedră.

În ultimă instanță, parabola de față e și o parabolă despre miza hermeneuticii. Ce face, în definitiv, comentatorul unui text? Ia textul ca *dat* și se străduiește să scoată la lumină bogăția lui, iradierea lui potențială. Hermeneutul multiplică textul, îl pune „la lucru“, îl restituie cititorului nu doar în *realitatea* lui, ci și în *posibilul* lui. E un gest riscant. O întreagă secțiune a exegeticii moderne „multiplică“ litera scrisă

1. *Cf.* Christian Münch, „Gewinnen oder Verlieren (Von der anvertrauten Geldern)“, în R. Zimmermann (ed.), *Kompendium*…, ed. cit., pp. 243 și 246.

până la desfigurare. Ea nu mai e luată ca dat, ci ca pretext. Nu e valorificată în substanța ei, ci e înlocuită printr-o „reconstrucție“ arbitrară, de natură să dea satisfacție unei mode, unei ideologii, unei idiosincrasii a interpretului și a vremii sale. Jocul, infinit expandabil, dintre păstrare și înnoire, dintre respectul față de mesajul originar și libertatea de a-l manipula fără nici o regulă este jocul însuși al interpretării, seducția și pericolul ei. Orice lectură are traseul accidentat al unei aventuri între două extreme: extrema cumințeniei sterpe, a dăscălelii neinspirate, repetitive (ilustrate, din păcate, de o mare parte a clerului funcționăresc, adumbrit de o mediocră rutină), și extrema bătăii de câmpi, la limita ereziei, a ideologicului obsesiv, a ingeniozității dezlănțuite frivol, de dragul efectului insolit. Pe de o parte cei care păstrează multiplicând, pe de alta cei care păstrează prin îngropare, sau care multiplică în gol, fără să mai păstreze nimic.

9
„Cruzimea“ și receptivitatea lui Iisus

Nunta fiului de împărat

Matei 22, 1–10: *Și răspunzând, Iisus le-a vorbit iarăși în parabole, zicând: „Asemănatu-s-a împărăția cerurilor omului împărat care i-a făcut nuntă fiului său. Și și-a trimis slujitorii să-i cheme la nuntă pe cei poftiți, dar ei n-au vrut să vină. Din nou a trimis alți slujitori, zicând: Spuneți-le celor chemați: Iată, mi-am pregătit ospățul; juncii mei și cele îngrășate s-au înjunghiat și toate sunt gata. Veniți la nuntă! Dar ei, fără să țină seama, s-au dus, unul la țarina sa, altul la neguțătoria lui; iar ceilalți, punând mâna pe slujitorii săi, i-au batjocorit și i-au omorât. Și auzind împăratul acela, s-a mâniat; și trimițându-și oștile, i-au nimicit pe ucigașii aceia, și cetății lor i-au pus foc. Atunci a zis către slujitorii săi: Nunta este gata, dar cei poftiți n-au fost vrednici. Mergeți dar la răspântiile drumurilor și pe câți îi veți găsi, chemați-i la nuntă. Și ieșind slujitorii aceia la răspântii, i-au chemat pe toți câți i-au găsit, și răi, și buni, și s-a umplut casa nunții cu oaspeți. Iar împăratul, intrând să-și vadă oaspeții, a văzut acolo un om care nu era îmbrăcat în haină de nuntă și i-a zis: Prietene, cum de ai intrat aici fără să ai haină de nuntă? El însă a tăcut. Atunci împăratul a zis către slujitori:*

Legați-l de picioare și de mâini, luați-l de aici și aruncați-l în întunericul cel mai din afară! Acolo va fi plângerea și scrâșnirea dinților. Că mulți sunt chemați, dar puțini aleși.“

Cina cea mare

Luca 14, 12–24: *Zisu-i-a și celui care-L chemase: „Când faci prânz sau cină, nu-ți chema prietenii, nici frații, nici rudele, nici vecinii bogați, ca nu cumva la rândul lor să te cheme și ei pe tine și să-ți fie ca răsplată. Ci, când faci un ospăț, cheamă-i pe săraci, pe neputincioși, pe șchiopi, pe orbi, și fericit vei fi că ei nu pot să-ți răsplătească; fiindcă ți se va răsplăti la învierea drepților.“ Și auzind acestea, unul dintre cei ce ședeau cu El la masă I-a zis: „Fericit este cel ce se va ospăta întru împărăția lui Dumnezeu!“ Iar El i-a zis: „Un om oarecare a făcut cină mare și i-a chemat pe mulți. Și la ceasul cinei și-a trimis slujitorul să le spună celor chemați: Veniți, că iată acum toate sunt gata. Și toți, parcă înțeleși, au început să-și ceară iertare. Cel dintâi a zis: Țarină am cumpărat și trebuie să ies ca s-o văd; te rog, iartă-mă!.. Și altul a zis: Cinci perechi de boi am cumpărat și mă duc să-i încerc; te rog, iartă-mă!… Și altul a zis: Femeie mi-am luat, și de aceea nu pot veni… Și întorcându-se slujitorul, i-a spus stăpânului său acestea. Atunci mâniindu-se stăpânul casei, a zis: Ieși îndată în piețele și-n ulițele cetății și adu aici săracii și neputincioșii și orbii și șchiopii… Și i-a zis slujitorul: Doamne, ce-ai poruncit s-a făcut, și încă mai este loc. Și a zis stăpânul către slujitor: Ieși la drumuri și la garduri și silește-i pe toți să intre, ca să mi se umple casa. Că vă spun Eu vouă: Nici*

unul din bărbații aceia care au fost chemați nu va gusta din cina Mea.“

Am încercat, până acum, să identificăm *piedicile* care stau în calea unei receptări adecvate a mesajului hristic, așa cum le prezintă însuși discursul „Mesagerului“. Pe lângă piedici, am semnalat și câteva dintre *calificările* individuale indispensabile pentru a avea acces la învățătura parabolelor. În finalul acestui capitol, ne propunem să vorbim nu despre receptivitatea auditorilor lui Iisus, ci despre propria Sa receptivitate. Ne vom întreba nu cât de disponibil e „publicul“ chemat să adere, ci cât de disponibil e Cel care cheamă, cât de *cuprinzător* este apelul său și care sunt *criteriile* după care ești sau nu ești primit la marele banchet eshatologic.

Parabolele „ospățului“ dau un răspuns semnificativ acestei interogații. Într-o primă instanță, gazda petrecerii pare să se adreseze unei categorii umane pre-definite: cei apropiați, cei „dinăuntru“, cei incluși, „din principiu“ în lotul „aleșilor“. Pe baza acestei selecții facile, parabola se putea încheia simplu: cei „dinăuntru“ sunt oaspeți *subînțeleși*, sunt cei „întâi chemați“, iar, de vreme ce ei nu se conformează apelului, sunt lăsați *în afară*, fără ezitare și fără reiterarea obstinată a invitației. Numai că, după refuzul lor, parabola abia începe. Invitația se amplifică, include cercuri tot mai largi de „comeseni“: casa trebuie umplută. Cum spune Arland Hultgren, harul divin are, ca și natura, „oroare de vid“.[1] Pe această *deschidere* atotcuprinzătoare cade accentul

---

1. *Op. cit.*, p. 339.

poveștii, nu pe aparenta excludere a „mulțimii“ în momentul inițial al invitării la masă.[1] Iisus are însă nevoie de un instructiv *contrast*: cei care mizează pe prezumția de a fi „înăuntru“, cei care par „îndreptățiți“ să fie prezenți la petrecere vor fi absenți, iar cei care, potrivit unei unanime convenții sociale și morale, par, din plecare, excluși, vor fi de față. Nici o „etichetă“ exterioară nu garantează faptul de a fi ales. Nu fariseul sigur pe sine e recompensat, ci vameșul care își mărturisește păcatele (Luca 18, 10–14). Nu leviții nepăsători, ci samarineanul cel milostiv (Luca 10, 25–37). Nu li se garantează participarea la banchetul de pe urmă nici celor care zic toată ziua „Doamne, Doamne!“ (Matei 7, 21), nici celor care invocă o ascendență glorioasă (Matei 3, 9; Luca 3, 8). Chemarea e *totală*, nediscriminatorie, de o generozitate fără breșă. După reacțiile meschine ale primilor invitați, sunt acceptați în marea sală a ospățului „și răi și buni“. Nu e singurul loc din Evanghelie în care această surprinzătoare „toleranță“ se face auzită. Țarina lasă neghina să se amestece cu grâul (Matei 13, 24–30), năvodul pescarului adună „tot felul de pești“, și buni, și răi (Matei 13, 47–50), soarele răsare „*peste cei răi și peste cei buni*“, la fel cum ploaia cade și „*peste cei drepți și peste cei nedrepți*“ (Matei 5, 45). Nu numai cei „dubioși“, dezmoșteniții, păcătoșii de rând sunt convocați de-a valma la nuntă, ci, după mărturia lui Luca, și „*neputincioșii și orbii și șchiopii*“, adică cei care, de regulă, în mediul iudaic, sunt ținuți la distanță de cele sfinte, ca fiind „impuri“ (*cf.* Leviticul 21, 17–23: „Să nu se

1. *Cf.* B.T.D. Smith, *The Parables of the Synoptic Gospels. A Critical Study*, ed. cit., p. 203.

apropie nici un om care are o meteahnă trupească: un șchiop, un orb etc.“).

Prin invitația sa *totalizantă*, Iisus șterge, practic, linia de demarcație dintre „înăuntru“ și „afară“. Marginalii au acces la „centru“, dacă nu sunt chiar *împinși* spre centru („silește-i pe toți să intre!“)[1]. Se vizează recuperarea celor care n-au nimic de oferit, a celor „pierduți“ (ca în parabolele, celebre, despre fiul risipitor, oaia rătăcită, drahma regăsită). Pe scurt, e vorba de a aduce înăuntru tocmai pe cei care își duc viața *extra muros*, în afara cetății și a „elitei“ citadine.[2]

Suntem înclinați să acordăm o greutate aparte mențiunii mateine a „răspântiilor“, unde slujitorii sunt trimiși pentru a recolta noi oaspeți. Firește, detaliul pare strict topografic. Dar el poate indica și extinderea invitației asupra celor care se află la răscruce de drum, încă neangajați existențial, încă nesiguri, necopți, „dilematici“. Cei ale căror fapte nu sunt, întotdeauna, la înălțimea credinței lor, sau cei care fac răul, chiar dacă, în adâncul lor, vor binele (Romani 7, 19).[3] Nu numai că Iisus nu îi lasă în afara chemării Sale, dar El

---

1. Pasajul a fost îndelung – și abuziv – exploatat, pentru a justifica excesele misionare ale convertirii cu forța. Că e vorba de o interpretare greșită o dovedește faptul că nici unul dintre cei care au respins invitația nu a fost constrâns în vreun fel să o accepte. *Cf.* Craig L. Blomberg, *Die Gleichnisse Jesu*…, ed. cit., p. 209.

2. „Lumea bună“ locuia în interiorul zidurilor, despărțită net de cei din afara lor (cerșetori, negustori, minorități etnice etc.), cărora li se interzicea să calce perimetrul îngrădit, fără aprobare specială. *Cf.* Richard L. Rohrbaugh, „The Pre-Industrial City in Luke-Acts: Urban Social Relations“, în Jerome H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, Hendrickson Publishers, Peabody, 1991, pp. 125–149.

3. *Cf.* Charles W.F. Smith, *op. cit.*, cap. IV, pp. 67–95.

însuși nu rămâne în afara lor. Iisus nu predică niciodată de la un amvon al distanței incriminatoare. Nu vorbește, neapărat, *din alt loc* decât acela în care se află păcătoșii. Dimpotrivă, stă cu ei la masă, le dă curaj, îi mângâie, îi asumă.[1]

Invitația la banchet se face în doi timpi: mai întâi un anunț fără dată precisă, apoi un apel explicit: oamenii sunt, într-o primă fază, „poftiți", iar apoi chemați. Anunțul prealabil dă invitaților răgazul necesar pentru a se pregăti. Îi pune în condiția *așteptării*, a *atenției* veghetoare, orientate către momentul sărbătorii. Urmează chemarea propriu-zisă: la început țintită, selectivă, apoi din ce în ce mai largă, până la a fi universală (*cf.* 1 Timotei 2, 4. De asemenea, Ioan 12, 32: „...pe toți îi voi trage la Mine"). Abia într-un al treilea episod are loc *alegerea* „finaliștilor", judecata despărțitoare. Dar, până să ajungem la acest al treilea episod, să observăm că nu doar celor poftiți inițial li se cere să se pregătească. *Gazda însăși se pregătește*: „iată, mi-am pregătit ospățul", „acum toate sunt gata". Iisus participă, simetric, la „pregătirea" pe care o solicită oaspeților. Este El însuși implicat, cu o eficientă „hărnicie", în acțiunea Sa primitoare: „...mă duc să vă pregătesc loc" (Ioan 14, 2–3. *Cf.* și Luca 22, 29: „Și Eu vă rânduiesc vouă împărăție, așa cum Tatăl Meu Mi-a rânduit-o Mie"). Împărăția nu este un peisaj static, abstract, de o omogenitate gata-făcută: e o „casă cu multe lăcașuri", un agregat viu, care lasă spațiu de joc diferențelor, valorii de unicat a fiecărei persoane, croielii multicolore a inepuizabilei

1. *Cf.*, în acest sens, Claude G. Montefiore, *The Synoptic Gospels*, vol. I, Macmillan, London, 1927, p. LXXXV.

firi omenești. Împărăția e mai bogată decât lumea, mai „încăpătoare“ decât ea. De aceea, oricât de mare ar fi numărul celor care îi trec pragul, „încă mai este loc“. Se poate spune, așadar, că nu doar insul credincios așteaptă actualizarea Împărăției: Împărăția este și ea într-o iradiantă stare de așteptare, de *pregătire* ospitalieră: ea se reconfigurează fără încetare, pentru a hrăni în mod adecvat fiecare aspirant la multele sale lăcașuri.

Parabola ne spune însă că, uneori, cei invitați nu răspund așteptărilor Împărăției. Porțile ei nu se închid totuși. Iisus nu demobilizează dinaintea nici unui refuz. Nu reacționează neapărat la ostilitate prin ostilitate (cu unele semnificative excepții, despre care vom vorbi mai jos). Când nu reușește într-un loc, încearcă în altul. Când nu e primit într-un sat, merge în alt sat (Luca 9, 56). Lărgește mereu cercul, riscă din nou, lasă în urmă toate piedicile, se îndreaptă spre alții, spre toți (*cf.* și Fapte 13, 46).[1]

După anunțul preliminar și după chemarea expresă la banchet, urmează însă, în versiunea mateină a parabolei, și un episod sever: *selecția*, judecata. Asocierea dintre ospăț și alegere (respectiv *excludere* punitivă) apare și în alte locuri din Evanghelie: „Și vă spun Eu vouă că mulți de la răsărit și de la apus vor veni și vor ședea la masă cu Avraam, cu Isaac și cu Iacob în împărăția cerurilor, iar fiii împărăției vor fi aruncați în întunericul cel mai din afară; acolo va fi plângerea și scrâșnirea dinților.“ (Matei 8, 11–12. *Cf.* și Luca

---

1. *Cf.* Denis McBride C.SS.R., *The Parables of Jesus*, Liguori/Triumph, Missouri, 1999, pp. 64–66.

13, 28–30) După strângerea laolaltă a „nuntașilor“, are loc o „inspecție“ drastică: se deosebesc „oile de capre“ (Matei 25, 31–46), se despart peștii cei buni de peștii cei răi (Matei 13, 47–50), se aruncă neghina în foc și grâul în hambar (Matei 13, 24–30), se zvârle „în afară“ sarea care și-a piedut gustul (Luca 14, 34–35). Trei teze sunt de semnalat în legătură cu această suită a lucrurilor:

1. Selecția nu *precedă* apelul, ci vine la urmă. Gestul dintâi e al unei necondiționate receptivități. Judecata e *ultimă*, nu inițială. Și până ca ea să se producă, „bunii și răii“, grâul și neghina, oile și caprele sunt lăsate să coexiste: au o șansă de supraviețuire, asemenea șansei *tuturor* de a participa la nuntă.

2. Judecata nu se pronunță *decât* de la nivelul instanței supreme. Nu se judecă peștii între ei, nu fac ordine în staul oile și caprele. Unul singur este cel care condamnă și cel care răsplătește (*cf.* Romani 12, 19; Evrei 10, 30).

3. Există un mister al criteriilor după care se face selecția finală, un coeficient de imprevizibil care suspendă orice garanție de eligibilitate. Cei care se cred îndreptățiți să capete nu pot fi siguri că vor căpăta, iar cei care nu se cred îndreptățiți și nu așteaptă nimic capătă.

În rezumat, povestea se desfășoară pe două paliere: α. Sunt chemați toți. Mai întâi cei „dinăuntru“, care însă declină invitația și se dovedesc, prin aceasta, nevrednici, iar apoi „cei din afară“, care vin. β. Dintre cei care vin, nu toți sunt aleși. Oricum, dintre cei „întâi chemați“ nu e ales nimeni. Parabola este, în această privință, o ilustrare a avertismentului hristic după care cei dintâi vor fi cei din urmă și

cei din urmă – cei dintâi (Matei 20, 16). Rămâne să ne întrebăm acum ce sens au, în economia parabolei, „scuzele“ celor care nu dau curs apelului imperial și ce înseamnă hainele nepotrivite ale tăcutului oaspete care stârnește mânia gazdei și primește o necruțătoare pedeapsă. Să le luăm pe rând.

a. *Scuzele*. La Matei, se invocă obligații legate de „țarină“ și de „negustorie“. La Luca, griji privitoare la trei tipuri de „achiziții“ care nu pot fi neglijate: un teren, cinci perechi de boi și o nevastă. În versiunea parabolei din Evanghelia după Toma, motivațiile refuzului sunt mai diverse (o întâlnire cu debitorii, cumpărarea unei case, organizarea unei nunți, colectarea chiriilor dintr-un sat), dar rămân în registrul vieții practice, al „urgențelor“ lumești. Disproporția dintre prestigiul invitației și fastul banchetului, pe de o parte, și meschinăria scuzelor, pe de alta, este flagrantă. A răspunde unui împărat (dar și oricărei gazde generoase) că nu-i poți onora apelul fiindcă ai unele probleme cu țarina, cu nevasta, cu vitele sau cu comerțul e o probă de pusilanimitate la limita ridicolului. Exegeza a mers până la a vedea în înșiruirea pretextelor invocate de primii invitați o componentă umoristică a textului. Discursurile lor sunt, în fond, ridicole.[1] Demisia de la exigența eshatologică (căci toată lumea e de acord că „cina cea mare“ e comesenia „de pe urmă“ cu Dumnezeu la capătul timpului – *cf.* Luca 14, 15)

1. *Cf.* Charles W.F. Smith, *op. cit.*, pp. 121–122. De asemenea, Craig L. Blomberg, *op. cit.*, p. 207.

nu e întotdeauna un spectacol tragic, dostoievskian. Uneori, e pură, prostească netrebnicie. Pariu pe derizoriu. Caraghioslâc. În definitiv, e vorba de *nesimțire*, de incapacitatea de a discerne între accesoriu și esențial, de suspensia nătângă a criteriilor: îți lipsește, în chip cronic, intuiția „prilejului“, nu știi să acorzi atenție lucrurilor cu adevărat importante. E un păcat comun, obtuzitatea cea mai răspândită la nivelul massei umane: neglijența, lipsa de grijă pentru ce e în afara imediatului. Textul lucanian notează unanimitatea „refuznicilor“: toți par să se fi înțeles (Luca 14, 18), toți vorbesc la fel, toți se mișcă în același registru de „utilități“. Pe scurt, toți cad sub același tip de orbire: sunt *amelesantes* (de la *ameleo*, a fi neatent, a neglija, a nu avea grijă, a omite, a trece cu vederea). Există și o variantă benignă, în aparență, de a respinge chemarea la nuntă: *amânarea*. Eta Linnemann înclină să interpreteze în *acest* sens cuvintele oaspeților recalcitranți. Nu un refuz brutal s-ar citi în discursurile lor, ci, mai curând, un fel de a spune că, din punctul lor de vedere, „nu e momentul“, că preferă să lase petrecerea pe altă dată.[1] Textul nu oferă argumente clare pentru o asemenea analiză, dar, în realitatea curentă, amânarea, mai mult sau mai puțin amabilă, joacă adesea rolul refuzului.

S-a observat, pe bună dreptate, că există o simetrie semnificativă între „prioritățile“ mărunte invocate de unii pentru

---

1. *Cf.* Eta Linnemann, *Parables of Jesus: Introduction and Exposition*, S.P.C.K., London, 1966, pp. 158–167. *Apud* Willard M. Swartley, „Unexpected Banquet People (Lc. 14, 16-24)“, în George Shillington (ed.), *Jesus and His Parables. Interpreting the Parables of Jesus Today*, ed. cit., 1997, p. 188.

neparticiparea la banchet și ierarhia priorităților recomandată de Iisus celor care vor să asume condiția de ucenici ai Săi. Nu poți deveni discipol, nu poți lua parte la însoțirea finală cu Împărăția, dacă ești prizonier în „aici“ și „acum“, dacă ești preocupat obsesiv de rezolvarea treburilor curente, oricât de imperative în aparență: „…mai întâi dă-mi voie să-l îngrop pe tata“, „…să-mi iau rămas bun de la cei de-acasă“, să-mi reglez afacerile etc. (*cf.* Luca 9, 59–61). Ți se cere să optezi. Drastic. Definitiv. „Nici unul care pune mâna pe plug și se uită îndărăt nu este potrivit pentru împărăția lui Dumnezeu.“ (Luca 9, 62) Lepădarea de avere (Luca 12, 13–21; 14, 33), de cei apropiați (Luca 14, 26), de corvezile domestice sunt criterii inconturnabile ale „alegerii“.[1] „…Cel ce va fi pe acoperișul casei, iar lucrurile lui în casă, să nu se coboare să le ia; de asemenea: cel ce va fi în țarină să nu se întoarcă înapoi.“ (Luca 17, 31) O piedică des invocată este aceea a obligațiilor conjugale (Luca 14, 20. *Cf.* 1 Corinteni 7, 32–33: „…cel însurat se îngrijește de ale lumii, cum să-i placă femeii“). Ar fi greșit să se înțeleagă că parabola și toate sugestiile evanghelice de acest tip încurajează utopia spectrală a unei lumi „dez-lumite“ până la destrupare. Că suntem împinși spre o sumbră epură de gheață. Nu un asemenea mesaj putea veni de la „Cel care s-a făcut om“. Nu se așteaptă de la noi să ne tăiem singuri picioarele și să ne scoatem ochii (cum pare să poruncească lectura *literală* a unui pasaj precum Matei 18, 8–9). Nu ni se propune să depășim „omenescul-prea-omenesc“ prin dezumanizare. Ni se atrage doar

---

1. *Cf.* și *infra*, în cap. „Misterul ușilor închis-deschise“, pp. 254–258.

atenția că eul propriu, cutumele, cei apropiați, averea, afacerile și puzderia de ocupații cotidiene își pierd înțelesul și aura dacă devin „închisori“, dacă obturează zenitul, dacă dincolo de ele nu mai percepem nimic. Ele pot fi un „*conținut*“ de viață, o obsesie epuizantă, dar nu un *sens* de viață. Sensul nu e *în* ele. Sensul se poate manifesta în perimetrul lor, dar numai ca ceva *adăugat*, ca un „bonus“ venit din afara lor, dintr-o altă dimensiune, dintr-un alt cer. Avertismentul parabolei bate, deci, în altă direcție decât aceea a unei etici mortifiante și trebuie căutat în registru simbolic: vine un moment când ai de hotărât ce înseamnă cu adevărat „acasă“, care este „țarina“ cu adevărat fertilă, ce vei alege între un ritual de înmormântare și o promisiune de înviere. Vine o vreme – și ea vine o *singură* dată – când ești invitat la o altă „nuntă“ decât cele obișnuite, când grija judecății finale prevalează asupra trebăluielii prin ograda proprie, când e preferabil să fii dur cu deprinderile și înclinațiile care te confiscă în mod obișnuit, pentru a reintra în dialog cu reperele, uitate de regulă, ale nevoii tale de eternitate. Și, dacă atunci când vine o asemenea vreme găsești o sumedenie de „scuze“ pentru a te deroba, nu trebuie să te mire că intră de îndată în joc mecanismele lui „prea târziu“. „Invitația“ se suspendă, ușile se închid. În loc să pătrunzi în „sala de mese“, rămâi într-o sală a așteptării fără termen, a exteriorității indefinite.[1] Dar rămâi acolo unde *ai ales* să

---

1. În lumea iudaică, acest „model“ topografic era un loc comun. *Cf.* Mishnah'Avot 4.14: „Lumea aceasta e ca o anticameră a lumii viitoare. Pregătește-te încă din anticameră, ca să poți intra în sala banchetului“ (*apud* Snodgrass, *op. cit.*, p. 303).

rămâi. Nu „gazda“ te-a exclus, ci propria ta decizie. Cu alte cuvinte, pierzi pe mâna ta, dislocat de o încăpățânată *self-help agenda*, în care securitatea personală și cea familială îți epuizează toate resursele.[1] Te irosești în efortul de a (te) agonisi și îți pierzi identitatea în efortul de a o consolida în datele ei contingente.

Parabola readuce în discuție tema diferenței dintre „timpul mic“ și „timpul mare“, despre care am vorbit mai sus, în capitolul 6.[2] Instalat în salahoria repetitivă a cotidianului, în cadența grijilor curente, riști să pierzi din vedere „timpul mesianic“. În termeni heideggerieni, „a-fi-în-lume“ (*In-der-Welt-sein*) ajunge, astfel, să se mărginească la „ce e de procurat“, „ce e de făcut“, „ce e urgent“, „ce e de neocolit“ în activitatea de zi cu zi.[3] A fi în lume e „a fi ocupat“, a fi sufocat de „griji“, *a nu avea timp* (o boală endemică a contemporaneității). De fapt, e vorba de a nu mai avea *decât* timpul „malaxorului“ lumesc. Oferta „banchetului“ e oferta ieșirii din „timpul cronologic“, oferta regăsirii timpului „mare“, timpul sărbătorii finale, al „împărăției“, care reașază lucrurile în ierarhia lor adevărată. E timpul depășirii imediatului imperativ, timpul în care redescoperi experiența *bucuriei* și a *libertății*. Iar a trăi în acest timp *recuperat* sfârșește

---

1. *Cf.* W.M. Swartley, *op. cit.* pp. 189–190. De asemenea T.W. Manson, *The Sayings of Jesus: as Recorded in the Gospels According to St. Matthew and St. Luke Arranged with Introduction and Commentary*, SCM Press, London, 1949, p. 130.

2. *Cf. supra*, pp. 146–150.

3. Pentru versiunea românească, *cf.* Martin Heidegger, *Ființă și Timp*, trad. rom. de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2003, p. 446 (ed. germ., p. 337).

prin a se răsfrânge și asupra timpului „mic“: sărbătorescul devine un *model* și pentru ocupațiile contingente, pentru viața pământească în genere.[1]

b. *Haina nepotrivită*. Textul matein include și un episod nu lipsit de o anumită brutalitate, în ciuda contextului sărbătoresc. Printre oaspeți, „împăratul“ întâlnește un personaj care nu e îmbrăcat în „haine de nuntă“. Admonestat (cu un apelativ ironic: „prietene“ – *cf.* formulări paralele la Matei 20, 13 și 26, 50) –, musafirul tace. Pedeapsa e promptă și radicală: va fi legat și aruncat „în întunericul cel mai din afară“. La o primă lectură, situația descrisă e cel puțin stranie. După refuzul primilor invitați, cei aduși la ospăț sunt luați de pe toate drumurile și înghesuiți de-a valma în marea încăpere anume pregătită pentru meseni. Dar ei sunt luați „pe nepregătite“, culeși „cu japca“, fără „preaviz“ și fără exigențe vestimentare prestabilite. E mai curând de mirare că „prost îmbrăcat“ a fost găsit doar unul singur!

Era fatal ca „metafora“ hainei nepotrivite să stimuleze preponderent interpretările solemn moralizatoare. Și nu fără o anumită acoperire. E limpede că Gazda nu are, în privința vestimentației pe care o incriminează, o problemă

---

1. O dezvoltare a acestei interpretări se va găsi în Wolfgang Harnisch, *Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung*, ed. a IV-a, revăzută, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2001, pp. 252–255. Autorul merge până la a vedea în împestrițarea finală a invitaților un soi de carnaval pitoresc, de natură să dezamorseze „seriosul“ părelnic al cotidianului, pentru a descătușa energiile vivifiante ale lui *homo ludens*.

de gust și că, prin urmare, *altele* trebuie să fie motivațiile reacției sale. Există o îndelungată tradiție a descifrării parabolei în termenii unei pioase cuviințe. Pentru Origen, de pildă, lipsa hainei potrivite semnalează lipsa unor calități etice esențiale, cum ar fi milostenia sau bunătatea sufletească (*Comentarii la Evanghelia după Matei*, 17). Klyne Snodgrass antologhează câteva texte ilustrative din ambianța iudaică și din cea timpuriu creștină, în care tema hainei pe care o poartă „aleșii“ apare în mod explicit. Se vorbește despre „haine de slavă“ și „haine ale vieții“ (1 Enoch 62, 15–16), se invocă prezența impozantă a celor care „au părăsit întunericul acestui veac“ și au fost dăruiți de Domnul cu „vestmintele gloriei“. „Îmbrăcați în alb“, ei au lepădat „hainele muritoare și au luat haine nemuritoare“ (4 Ezdra 2, 38–40, 44–45; *cf.* și Isaia 61, 10: „Să se bucure sufletul meu în Domnul, căci m-a îmbrăcat cu veșmânt de mântuire și cu mantie de veselie“). Dar pasajul cel mai apropiat de spiritul parabolei mateine se va găsi în Talmudul Babilonian (Sabbat, 153 a): un rege își invită supușii la banchet, fără să precizeze data. Cei înțelepți se îmbracă frumos și așteaptă la ușa palatului, socotind că nimic nu poate lipsi dintr-o gospodărie regală și că, deci, banchetul poate începe oricând. Cei nătângi își văd în continuare de treabă, cu gândul că pentru a organiza un banchet e nevoie de timp. Dar regele îi cheamă dintr-odată la masă pe toți. Cei înțelepți apar împodobiți, iar nătângii neîngrijiți și murdari. Gazda se bucură de cei dintâi, dar se mâniază pe ceilalți. Înțelepții capătă încuviințarea să se așeze, să mănânce și să bea, în vreme ce nătângii care nu s-au pregătit pentru banchet trebuie

să rămână în picioare și să se uite.[1] Parabola talmudică e un comentariu la Ecclesiastul 9, 8: „În toată vremea, veșmintele să-ți fie albe și untdelemnul să nu lipsească de pe creștetul tău.“ Ne aflăm, evident, în același spațiu hermeneutic cu parabolele *așteptării*: trebuie să fii mereu *pregătit*, gata să schimbi haina pământească cu cea a sărbătorii. Cu specificarea că termenul grecesc *endyma* ar putea fi înțeles nu doar ca îmbrăcăminte, ci și ca „ținută“, „purtare“, „atitudine“.[2] Nu poți veni la un banchet regal fără să te integrezi în atmosfera generală. Trebuie să arăți îngrijit, să te cureți (de toate soiurile de întinăciune), să te porți cuviincios, după regula hotărâtă de gazdă și, mai ales, *să te bucuri* deplin, să intri în comuniune cu ceilalți participanți la banchet. În scena descrisă de Matei, oaspetele inadecvat are mai curând aerul unui *intrus* (asemănător tâlharului care intră în staulul oilor nu pe ușă, ci „sare pe oriunde“ – Ioan 10, 1). E inutil să speculăm prea mult în jurul eventualelor motivații ale iritării regale. Franz Stern, citat adineauri, se întreabă dacă purtarea musafirului nu va fi fost lipsită de respect, de căință, sau dacă nu cumva a refuzat, din nesupunere, hainele de gală care, conform tradițiilor locale, se ofereau, la intrare, celor cu veșminte nepotrivite (*cf.* 2 Regi 10, 22). Dan Otto Via vede în apariția dizarmonică a oaspetelui nedorit expresia unei incapacități de a înțelege contextul în care se află sau semnul unei duble personalități, al unei schizoide rupturi lăuntrice: insul vrea, în același timp, să participe la serbare, dar și să-și păstreze habitudinile ante-

---

1. *Cf.* K. Snodgrass, *op. cit.*, pp. 301–304.
2 *Cf.* Franz Stern, *op. cit.*, pp. 162–163.

rioare.[1] *Tăcerea* celui chestionat – și, ulterior, exclus – ar fi, după alții, dovada unei naturi primitive: prost și needucat, el ar fi pătruns printre ceilalți oaspeți doar ca să înfulece.[2] Cu asemenea presupuneri, parabola se reduce la o simplă problemă de etichetă. În fapt, ea leagă tema *chemării* atotcuprinzătoare de aceea, complementară, a *exigenței* ultime. Nu oricine răspunde invitației e apt să fie inclus în economia petrecerii.[3] Să observăm, totuși, alături de B.T.D. Smith, că finalul poveștii e, numeric (și simbolic) vorbind, mai curând încurajator. Dintre toți cei prezenți, unul singur e dat afară. S-ar zice că o încheiere de tipul „Mulți chemați, puțini excluși!“ ar fi fost mai apropiată de litera parabolei.[4] Chemarea e însoțită de *judecată*, dar și de o masivă *iertare*.

c. *„Cruzimea“ hristică și „frica de Domnul“*. Mult mai sângeros, mai neiertător – și mai greu de explicat – este pasajul matein în care împăratul, mânios pe cei care i-au ucis mesagerii, ordonă, la rândul lui, uciderea lor și le incendiază cetatea. Suntem confruntați, dintr-odată, cu un chip răzbunător și distructiv al celui care conduce ceremonia ospățului. Nu mai există îndurare, nu mai există „deschidere“ totalizantă pentru „buni și răi“ deopotrivă. Textul amintește mai curând de Parabola lucrătorilor nevrednici ai viei[5] și

---

1. *Cf.* Dan Otto Via, *Die Gleichnisse Jesu: ihre literarische und existentiale Dimension*, *op. cit.*, pp. 125–127.
2. *Cf.* A.T. Cadoux, B.A. (Cape), D.D. (London), *op. cit.*, pp. 218–219.
3. *Cf.* C.H. Dodd, *op. cit.*, 1936, p. 122.
4. *Cf.* B.D.T. Smith, *op. cit.*, p. 206.
5. *Cf. supra*, pp. 113 și urm.

pare o intercalare neverosimilă în narațiunea Evanghelistului. S-a observat, chiar, că episodul nu e lipsit de o anumită notă de absurd. E greu de imaginat ca un împărat să-și incendieze propria cetate și asta în timp ce, în castelul lui, are loc un mare banchet.[1] Soluția la îndemână este interpretarea alegorică: autorul Evangheliei, sau poate Biserica timpurie, a vrut să evoce, prin acest *intermezzo*, distrugerea Ierusalimului survenită în anul 70 d. Hr. ca efect al uciderii lui Iisus. Dar e cel puțin la fel de plauzibil ca paragraful în discuție să fie, în intenția Evanghelistului, un rapel la distrugerea din 586 î. Hr. a Ierusalimului, în urma repetatelor respingeri ale mesagerilor divini de către poporul ales.[2]

Aceste modalități de a salva, prin alegorie, aspectul „rebarbativ" al textului dovedesc buna intenție a unor comentatori de a evacua din corpul parabolei și al discursului hristologic în genere dimensiunea *rigorii*. Tematica judecății aspre, a unei perspective postume sumbre, e antipatică. Se dorește exaltarea *bunătății* iubitoare a lui Iisus pe socoteala *dreptății* lui, care este întotdeauna misterioasă, paradoxală, necodificabilă, dar niciodată laxă, negociabilă, acomodantă. Iisus nu e o icoană a cumsecădeniei lacrimogene, iar promisiunea mântuirii nu e o mângâiere pe creștet. Ea încurajează fără să moleșească. A răspunde chemării la ospăț e a reacționa prompt și responsabil: a livra, a rodi, a participa. Textul evanghelic nu vrea să fie doar dătător de speranță și de consolare. El invită la veghe, preocupare îngrijorată pentru ziua de pe urmă, făptuire justificatoare. Iar ipoteza excluderii,

1. *Cf.* Denis McBride, *op. cit.*, p. 56.
2. *Cf.* K. Snodgrass, *op. cit.*, pp. 318–319.

a eșecului, respectiv a deciziei punitive, este mereu actuală. Iisus are și postura unui „păzitor al pragului“ sever, neînduplecat. „Stă lângă uși“ și, când e cazul, le închide drastic. E ipostaza lui de „Leu din seminția lui Iuda“ (Apocalipsa 5, 5), incluzând, ca orice leu, printre atributele Sale și „cruzimea“, *ferocitas*. „Fără conceptul judecății, n-ar mai fi nevoie de mântuire. Orice sentiment al urgenței și al importanței vieții, al dreptății și chiar al lui Dumnezeu ar fi diminuat, dacă nu chiar cu desăvârșire pierdut.“[1]

Și totuși… Este „frica“ afectul esențial pe care Dumnezeu îl așteaptă de la credincioșii Săi? Este viața creștină – și viața religioasă în genere – expresia cotidiană a unui cronic sentiment de spaimă?

Tema „fricii“ își are temeiul scripturar clasic în versetul 10 din Psalmul 110: „Începutul înțelepciunii e frica de Domnul“ (*cf.* și Proverbele lui Solomon 9, 10. De asemenea Romani 3, 13; 2 Corinteni 7, 1). Termenul grecesc pentru frică este *phobos*. Dar înțelesul lui, în cele 42 de locuri în care e folosit de Noul Testament, e departe de a fi univoc. Există, desigur, și sensul strict, acela de teamă concretă, „fiziologică“, pe care o avem cu toții dinaintea unei primejdii (*cf.* Luca 21, 26: frica de sfârșitul lumii; Ioan 7, 13; 19, 38; 20, 19: frica de iudeii ostili; Fapte 5, 5 și 11: frica de care sunt cuprinși martorii morților vinovate ale lui Anania și Safira; Romani 13, 3 și 7: frica, legitimă, de „stăpânire“; Evrei 2, 15: frica de moarte), dar în majoritatea celorlalte pasaje nu de *acest* tip de frică este vorba. Când Iisus umblă pe apa mării (Matei

1. K. Snodgrass, *op. cit.*, p. 323.

14, 26; *cf.* și Marcu 6, 50), ni se spune că ucenicii s-au „înspăimântat“ și au strigat de *frică*, crezând că e o nălucă (*phantasma*). Verbul tradus prin „a fi înspăimântat“ e *tarasso*, care nu evocă strict „spaima“, ci, mai curând, o formă de agitație emoțională, de tulburare, de cutremur (ca și *seio*, folosit la Matei 28, 4, pentru a descrie reacția străjerilor când văd îngerul venit la mormântul lui Iisus). Cuvântul *phobos* e frecvent asociat unui afect care nu desemnează panica animală, teroarea fizică, ci, mai curând, reacția firească a omului dinaintea unui spectacol insolit, neobișnuit, misterios, extra-ordinar. E o experiență de tipul aceleia care definește, după faimoasa carte a lui Rudolf Otto despre sacru, iradierea supra-lumească a divinității: *numinosum*, *mysterium tremendum et fascinans*. Când vezi un înger nu ți-e „frică“ în sensul în care ți-e frică dacă întâlnești un lup. Frica lui Zaharia când îl vede pe îngerul Domnului (Luca 1, 11–12), sau a celor din preajmă când același Zaharia începe să profețească „plin de Duhul Sfânt“ (Luca 1, 64–67), e o trăire de genul „copleșitorului“, al „teribilului“, al inefabilului, al uluirii, în care groaza, mirarea și exaltarea se întrepătrund. Aceeași reacție stârnesc vindecările miraculoase (Luca 7, 16: tânărul din Nain; Luca 8, 37: demonizatul din ținutul Gherghesenilor) și toate împrejurările născătoare de stupoare și dislocare interioară. Caracteristic este, în acest sens, textul din Luca (5, 26) descriind sentimentul celor prezenți, după vindecarea slăbănogului: „Și uimire (gr. *ekstasis*, lat. *stupor*) i-a cuprins pe toți și-L slăveau pe Dumnezeu; și s-au umplut de frică și ziceau: «Minunate lucruri (gr. *paradoxa*, lat. *mirabilia*) am văzut astăzi.»“ Aceeași accepțiune a „fricii“ apare

și în Fapte 2, 43: „Și tot sufletul era cuprins de teamă, că multe minuni (*terata*) și semne (*semeia*) se făceau prin apostoli.“ Accentul pe „incredibil“, „ieșit din comun“, „uimitor“ definește, în asemenea pasaje, „frica“ drept cu totul altceva decât afectul destrămător al unui suflet terorizat. Sau, dacă despre „teroare“ vorbim, trebuie să adăugăm de îndată că avem de-a face cu o specie de teroare „sacră“, în care conviețuiesc stări contradictorii: împietrire dezarmată și atracție, neliniște și minunare, venerație, perplexitate, uitare de sine și curiozitate. În mai multe locuri, acest gen de „frică“ apare, de altfel, în contexte și alăturări insolite. „Frica“ poate face, de pildă, casă bună cu *bucuria* (Matei 28, 8: „…cu frică și cu bucurie mare alergau (femeile care găsiseră mormântul gol, n.m. – A.P.) să-i vestească pe ucenicii Lui.“ Altă dată, se pun în legătură *pacea* Bisericii, *frica* de Domnul și *mângâierea* Duhului Sfânt: o triadă nu tocmai previzibilă, cel puțin la prima vedere (*cf.* Fapte 9, 31). La 2 Corinteni 7, 11, „frica“ face parte dintr-o suită de trepte care, laolaltă, aduc purificarea interioară: întristare-sârguință-dezvinovățire-mâhnire-*teamă*-dorință-râvnă-ispășire. În aceste condiții, a vorbi despre „frica de Domnul“ ca despre frica primară de pedeapsă a creaturii indisciplinate e a reduce totul la o psihologie de penitenciar. „Cutremurarea“ de care se vede confiscată ființa creată dinaintea Creatorului ei nu are nimic în comun cu clănțănitul dinților, cu teama infantilă de represalii. E intuiția covârșitoare, fulgurantă, a unei *prezențe* care *impune*, a unei instanțe vii, atotcuprinzătoare și inepuizabile, a unui „ochi“ suveran care obligă, ca o referință inconturnabilă, la faptă și reacție responsabile. Expresia „teamă și

cutremur (*tromos*)" ține de ambianța vetero-testamentară (*Cf.* Psalmi 2, 11: „Slujiți Domnului cu frică și bucurați-vă de El cu cutremur"; cum vedem, „bucuria" e din nou inclusă), dar a fost preluată, ca atare, în mai multe fragmente din Epistolele pauline (*Cf.* 1 Corinteni 2, 3; 2 Corinteni 7, 15; Efeseni 6, 5; Filipeni 2, 12). Ea descrie comportamentul spontan al oricărui om, când se trezește față-n față cu o inanalizabilă *manifestare de putere*, cu o epifanie a absolutului. Cine a trecut prin viață fără să fi resimțit vreodată o astfel de „cutremurare" trăiește plafonat, condamnat la inconsistență existențială și provizorat: abia *absența* unei asemenea experiențe induce o surdă senzație de frică, frica aceea imanentă, gregară, opacă, ce însoțește, de regulă, sentimentul lipsei de sens. Există, evident, la nivelul vremelniciei, și o frică „normală" (*Cf.* 1 Petru 1, 17): frica de păcat (1 Timotei 5, 20), frica înțeleasă ca *supunere* față de autoritatea legitimă (1 Petru 2, 18) sau ca supunere înțeleaptă a femeii față de bărbat (1 Petru 3, 2) și frica de rătăcire, când îl tratezi cu milă neprecaută pe cel păcătos (Iuda 1, 23). Dar, în general, frica rudimentară e conotată negativ, ca un simptom de „robie". Se vorbește (*cf.* Romani 8, 15) de un „duh al robiei" (*pneuma douleia*) născător de teamă, opus duhului, liniștitor, al „înfierii" (*pneuma hyiothesia*). Frica de moarte e calificată și ea drept o dovadă de robie (Evrei 2, 15), din al cărei prizonierat nu poate elibera decât fapta mântuitoare a Învierii.

Este, prin urmare, de neacceptat că teologia Scripturii e o teologie a fricii. Mesajul hristic e, dimpotrivă, dătător de curaj și de calm lăuntric, chiar dacă se referă neîncetat și la pericolele (respectiv la costurile) cu care are a se confrunta

cel pornit pe calea Împărăției. În Evanghelia după Matei, Iisus spune, în repetate rânduri, „Nu vă temeți!“ „Îndrăzniți, Eu sunt, nu vă temeți!“ (14, 27), „Ridicați-vă și nu vă temeți!“ (17, 7, către ucenicii căzuți la pământ dinaintea Schimbării la Față), „Bucurați-vă!“, „Nu vă temeți!“ (28, 9–10, către femeile venite la mormânt, cărora și îngerul le spusese același lucru). Textul decisiv pentru înțelegerea incompatibilității structurale dintre frică și axa învățăturii creștine, care e o învățătură a iubirii, se găsește în Prima Epistolă sobornicească a lui Ioan (4, 18): „În iubire nu este frică; ci iubirea desăvârșită alungă frica, pentru că frica merge mână-n mână cu pedeapsa, iar cel ce se teme nu este desăvârșit în iubire.“ Același gând, ca o încununare, la 1 Timotei 1, 7: „Că Dumnezeu nu ne-a dat duh de temere (*pneuma deilias*), ci de putere și de iubire și de minte-nțeleaptă.“ *Deilia* subliniază, aici, latura de slăbiciune, lașitate, derapaj a fricii, prin contrast cu „puterea“, „iubirea“ și „înțelepciunea“.

Începutul înțelepciunii e, așadar, „frica de Domnul“, dacă „frica“ înseamnă facultatea de a te minuna, de a te lăsa copleșit de mister, de farmecul devastator, feroce și irezistibil al lumii de dincolo de lume și al timpului de dincolo de timp. În acest sens, și numai în acest sens, „frica de Domnul“ este condiția supremă a receptivității față de mesajul Lui.

II
PARABOLA CA SUBMINARE A IDEOLOGICULUI

Am încercat, în capitolul anterior, să înțelegem ce înseamnă, potrivit textului evanghelic, a fi „în afara“ sau „în interiorul“ mesajului hristic. Cui vorbește Iisus? Am constatat că discursul lui nu exclude pe nimeni, că vizează, în final, o „descoperire“ globală, fără discriminare, dar că ceea ce nu poate (respectiv *nu vrea*) să facă e să siluiască libertatea auditorilor săi. E dreptul fiecăruia să rămână „în afară“, să adopte o formă sau alta de nereceptivitate, de surzenie programatică, cu toate riscurile pe care un asemenea amplasament le implică.

Ceea ce însă rămâne de analizat dincolo de preceptistica textului, dincolo de sugestiile lui sapiențiale, de „învățămintele“ lui este jocul dialectic al conceptelor, cu nuanțe, paradoxuri și surprize imposibil de sistematizat în limitele unui „program“ monolitic. Iisus nu pare preocupat să construiască o *doctrină*. Dimpotrivă: refuză consecvent, prin faptele și cuvântările Sale, să măsluiască realul de dragul unei coerențe factice. E mereu proaspăt, imprevizibil, „scandalos“. Când crezi că ai priceput ce înseamnă pentru El „cei din afară“, constați că și cei „dinăuntru“ au căderi în „exterioritate“. Sau că, dimpotrivă, „cei din afară“ pot avea, episodic,

neașteptate momente de comprehensiune. Unele parabole par să încurajeze smerenia necondiționată, altele exaltă îndrăzneala, ofensiva, tenacitatea necomplezentă, riscul. Unele personaje, extrase din „pleava“ societății, sunt valorificate ca „modele“, în vreme ce altele, aparținând elitelor, *establishment*-ului, sunt descalificate. Se recomandă când pasul înapoi dinaintea „muntelui“ sacru, când invadarea lui curajoasă. Se ia apărarea unor femei de moravuri îndoielnice și se promite, unor tâlhari, Raiul. Se stă la masă cu vameși și păcătoși. Se proclamă când întâietatea faptei ca simptom al credinței asumate, când supremația contemplativității asupra faptei. Se vorbește simultan despre uși care se deschid dacă bați viguros în ele, dar și despre uși care rămân închise, oricât de zelos ai încerca să le forțezi. Se preferă fiul risipitor celui cuminte, rămas acasă, se acordă aceeași răsplată celor angajați la muncă târziu, la capătul zilei, ca și celor care lucrează încă de la ceasul dimineții. Dreptatea divină pare, în orice caz, să aibă alte reguli decât cea omenească, după cum problema răului e abordată cu alte criterii și alte soluții decât cele care ni se par, în mod curent, legitime. Exemplele se pot multiplica indefinit. Niciodată răspunsul nu e gata făcut, niciodată simțul comun nu e „servit“ în mod convenabil. Pe scurt, Iisus face tot ce e de făcut pentru a nu-și transforma prezența și destinul său pământesc în temeiuri ale unei ideologii. Judecata Sa e întotdeauna circumstanțială, adaptată la cazul individual, în dialog cu bogăția lumii și cu inepuizabilul condiției umane. Dogmatismul, spiritul utopic, gândirea liniar-schematică, intenția manipulatoare, culpabilizarea celui „pierdut“ sunt străine de misiunea

hristică. Asistăm, credem, la cea mai radicală destructurare a „ideologicului“ din zorii culturii și civilizației europene.

Din păcate, posteritatea lui Iisus n-a fost suficient de permeabilă la lecția Sa. Preluată și „sistematizată“ instituțional, simplificată electoral, redusă la un inventar geometric de postulate, prescripții și judecăți în alb-negru, credința se confruntă, fără încetare, cu primejdia unei facile banalizări, a alunecării în eticism acru și în predică militantă. La limită, ideologizarea credinței duce la fundamentalism, adică la angajarea ei în dispute de putere, la transformarea adevărului ei viu într-un sentențios program politic. Obstacolul inconturnabil de care se izbește efortul ecumenic nu este suma deosebirilor doctrinare dintre confesiuni și religii, ci tendința tuturora de a se comporta *ideologic*, adică de a manevra actul intim al credinței ca pe un stindard de front, ca pe o componentă strategică a apetitului lor impur pentru supremație exterioară. Ideologiile au tendința de a declanșa toxice cercuri vicioase. Fundamentalismele provoacă fundamentalisme, credința devenită ideologie provoacă ideologia de sens contrar, numită *ateism*. Ideologia, fie ea politică, religioasă și de orice alt fel, e *adevăr spectral*, născător de spectralitate. E înlocuirea reflecției și a autenticității existențiale prin masificare somnolentă, prin „adeziune“ oarbă, prin sărăcirea lumii de dragul câtorva idei fixe și al unui activism monocolor.[1]

---

1. Pentru tema ideologicului și a capcanelor lui, se poate consulta și eseul meu „Ideologiile între ridicol și subversiune“, din volumul *Despre bucurie în Est și în Vest și alte eseuri*, Humanitas, București, 2006, pp. 111–134.

În cele ce urmează, vom lua în discuție câteva modalități evanghelice de a „de-construi“ abuzul ideologic, de a elibera gândul viu de pompa „certitudinilor“ dogmatice.

I
Faptă și contemplativitate din perspectiva parabolelor

Casa zidită pe stâncă

Matei 7, 24–27: *De aceea, tot cel ce aude aceste cuvinte ale Mele și le plinește i se va asemăna bărbatului înțelept care și-a clădit casa pe stâncă. Și a căzut ploaia și au venit puhoaiele și au suflat vânturile și au izbit în casa aceea, dar ea n-a căzut, fiindcă era întemeiată pe stâncă. Dar cel ce aude aceste cuvinte ale Mele și nu le plinește, i se va asemăna bărbatului nechibzuit care și-a clădit casa pe nisip. Și a căzut ploaia și au venit puhoaiele și au suflat vânturile și au izbit în casa aceea și ea a căzut. Și mare i-a fost căderea!*

Luca 6, 47–49*: Tot cel ce vine la Mine și aude cuvintele Mele și le face, vă voi arăta cu cine se aseamănă: Este asemenea omului care, zidindu-și o casă, a săpat, a adâncit și i-a pus temelia pe piatră; și venind apele mari, puhoiul a izbit în casa aceea, dar n-a putut s-o clintească, fiindcă era bine zidită pe piatră. Iar cel ce aude dar nu face, asemenea este omului care și-a zidit casa pe pământ fără temelie; și puhoiul a izbit-o și ea de-ndată a căzut; și mare a fost prăbușirea casei aceleia.*

Turnul și împăratul la război

Luca 14, 28–32: *Cine dintre voi, vrând să-și zidească un turn, nu stă mai întâi și-și face socoteala cheltuielii, dacă are cu ce să-l termine?, ca nu cumva, punându-i temelia și neputând să-l isprăvească, toți cei care vor vedea să înceapă a-l lua în râs, zicând: Acest om a început să zidească și n-a putut isprăvi!… Sau care împărat, plecând să se bată-n război cu alt împărat, nu stă mai întâi să se sfătuiască dacă e-n stare să-l întâmpine cu zece mii pe cel care vine împotrivă-i cu douăzeci de mii? Iar de nu, fiind acela încă departe, îi trimite solie și se roagă de pace.*

Cei doi fii

Matei 21, 28–32: *„…Dar ce părere aveți?: Un om avea doi fii. Și a mers la cel dintâi și i-a zis: Fiule, du-te astăzi de lucrează în via mea. Iar el, răspunzând, a zis: Nu vreau! Dar pe urmă, căindu-se, s-a dus. Și mergând la al doilea, i-a zis tot așa. Iar acesta i-a răspuns: Mă duc, Doamne! Dar nu s-a dus. Care din aceștia doi a făcut voia tatălui?“ Ei i-au zis: „Cel dintâi.“ Zisu-le-a Iisus: „Adevăr vă spun că vameșii și desfrânatele merg înaintea voastră în împărăția lui Dumnezeu. Că a venit Ioan la voi în calea dreptății și nu i-ați dat crezare, ci vameșii l-au crezut și desfrânatele; dar voi, văzându-l, nici după aceea nu v-ați căit, ca să-i dați crezare…“*

Există mai multe feluri de a nu fi prezent la întâlnirea cu textul parabolelor. Curente sunt două: a. Să citești *strict*

pasajul parabolic, fără contextul lui, fără ansamblul scripturar care îl susține. (Cu alte cuvinte, ideea de a alcătui o „antologie“ a parabolelor ar fi direct eretică, de vreme ce n-ar ține cont tocmai de survenirea lor vie, de grația lor conjuncturală.) b. Să te oprești la sensul *de primă instanță* al textului, la locul comun, de regulă moralizator, cu care l-au identificat secole întregi de cumințenie școlară și omiletică fadă. Adaug de îndată că „locul comun“ nu e, în sine, un „loc fals“. E doar un loc blocat în propria lui evidență, un loc care suferă de stupoare metafizică. Dacă nu te străduiești să-l recuperezi din somnolența validității lui „comune“, nu te alegi cu nimic.

În cazul parabolei despre casa zidită pe stâncă, pe care o propun ca axă a unor reflecții despre ce înseamnă, în Evanghelii, „a face“, mesajul „de primă instanță“, înțelepciunea „comună“, se referă la necesitatea de a asocia întotdeauna recepția „teoretică“ a învățăturii creștine cu aplicarea ei practică. Doctrina trebuie, cum se spunea pe vremuri, să fie „tradusă în viață“. Nu e destul *să auzi* Cuvântul edificator. Trebuie *să-l și trăiești*. Nu e destul *să pricepi* discursul hristic. Trebuie *să și acționezi* în conformitate cu el. Exigența aceasta se impune, de altfel, de la sine, ori de câte ori avem de-a face cu un text religios. Spre deosebire de textul speculativ, textul religios nu are sens ca simplu exercițiu intelectual, nu e o oarecare propunere de lectură. El nu invită la reflecție pură, la căderea pe gânduri a metafizicii solitare, angajate într-o căutare abstractă. Nu curiozitatea, nu febrilitatea investigatoare constituie calea firească spre un asemenea text, ci *nevoia*: nevoia de soluție existențială,

de orientare, de reper care să te pună în ordine. Căutătorul nu caută, în acest caz, o *idee*, un adevăr logic, ci o *cale*, o indicație de conduită, un sens de viață. Cine nu caută asta nu are motive să abordeze zona sacrului decât în numele unui gracil interes cultural. Dar cine *tocmai asta* caută cade în ridicol dacă se oprește la jumătatea drumului și frecventează literatura duhovnicească așa cum se frecventează, îndeobște, un depozit oarecare de „idei interesante". Dacă citești ca să afli *ce* și *cum să faci*, e neinteligent să amâni indefinit tocmai făcutul. Pentru că tipul de adevăr pe care îl cauți nu are sens decât dacă e rostit laolaltă cu „viața" și „calea" (Ioan 14, 6), flancat de ele, asociat cu imediatețea lor.

Imperativul acțiunii conforme, al trăirii, nu-și are locul în afara sferei religioase. Nu-i studiezi pe Kant sau pe Husserl ca să dai vieții tale o turnură kantiană sau fenomenologică. Filozofii vor să te lămurească, fără te oblige la decizii fatale. Nu vor să te schimbe radical, să-ți modifice drastic cursul vieții, să te răstoarne. Și nici nu livrează răspunsuri la întrebările patetice ale existenței individuale. „Filozofia – spune Hegel – nu are voie să fie consolatoare (*erbaulich*)". Dacă ceri metafizicianului sfaturi concrete, vei căpăta fie o colecție de generalități solemne, fie îndemnuri candid inadecvate. (Îmi amintesc că, întrebat odată de un prieten mai tânăr cum se poate ieși dintr-o criză sentimentală, Constantin Noica n-a putut spune decât atât: „Micile soluții, dragul meu, de pildă un cognac bun." Nu vreau, prin aceasta, să atenuez savoarea, uneori salutară, a unui euforizant de circumstanță, dar pentru a adopta o asemenea „ieșire" nu e neapărat nevoie

de o consultație filozofică.) Cât despre literatură, efectele adoptării ei ca *model* pentru destinul propriu sunt de o tragică notorietate: Don Quijote și Emma Bovary, personaje literare, păcătuiesc tocmai prin pornirea lor nesăbuită de a „aplica“ ceea ce au citit, ștergând, astfel, limitele dintre realitate și ficțiune.

Prin urmare, nu orice text trebuie să devină regulă de comportament. Nu orice mesaj obligă la „valorificare“ pragmatică. Singurul teritoriu în care „bovarismul“ e nu numai tolerabil, dar chiar indicat, singurul teritoriu în care aspirația „bovarică“ se justifică e teritoriul căutării spirituale. În acest teritoriu, cine „aude“ și nu se poartă în consecință alunecă pe nisipul mișcător al „ideilor“ frumoase și vide. Construiește fără temelie. Pentru că textele sacre nu sunt „sisteme“, ci „chei“ (Pr. George Florovsky). Nu descriu, ci cheamă. Nu vor *adeziune* intelectuală, ci *asumare* integrală, *dedicație* necondiționată.

Lectura didactică a parabolei tinde să reducă însă lucrurile la o simplă problemă de disciplină mecanică: Iisus spune cutare lucru, iar credinciosul care L-a auzit trebuie să treacă de la înregistrarea lui pasivă la aplicarea lui imediată. „A auzi“ trebuie să devină „a asculta“, adică a te *supune* lucrului auzit, a-l transforma în act. Foarte bine. Dar nici contextul parabolei, nici experiența curentă nu se lasă încadrate strict în această (altfel cuviincioasă) schemă.

În Evanghelia după Matei, Parabola casei zidite pe stâncă încheie marele discurs hristic cunoscut ca Predica de pe munte. E discursul care începe cu Fericirile și cuprinde

„doctrina“ esențială a Noului Testament în raport cu Vechiul Testament. Imediat după rostirea parabolei, Iisus coboară de pe munte și începe o serie de vindecări. Să observăm, rapid, două lucruri:

a. Parabola face, prin însuși amplasamentul ei, legătura dintre cuvânt și faptă. Iisus *a vorbit,* iar acum începe *să facă.* Un fel de a spune că validitatea discursului Său se confirmă prin eficacitatea lui concretă. Cuvântul e adevărat, în măsura în care e *vindecător.* Fără temelia *realizării* lui, a înfăptuirii, a convertirii în registru pragmatic, discursul n-ar fi decât pură ideologie, gesticulație abstractă, vorbă în vânt. Dar pentru că *se realizează*, el se dovedește nu expresia unei „științe“ de catedră, a unei doctrine artificiale, ci a unei *puteri* în act: „[El] îi învăța ca unul care avea putere, nu cum îi învățau cărturarii lor.“ (Matei 7, 29) Îi învăța ca unul care era *dispus să facă* ce spune și care *putea să facă* tot ce spune. Aproape că nu ne dăm seama ce răsturnare uriașă de mentalitate capătă chip în această parabolă. Căci reflexul nostru mental e să considerăm „teoria“ drept „fundament“ (vorbim de „bazele teoretice“ ale unei acțiuni), iar actul drept un fenomen de suprastructură: o „aplicație“, o consecință secundară a „ideii“. Dar aici e tocmai pe dos: actul e „baza“. Cine se mulțumește cu teoria și nu o aplică construiește pe nisip. Teoria „teoretică“ e nisip pe nisip. Adevărata „temelie“, temelia durabilă, e fapta. Teoria fără întemeierea faptei levitează pe un cer inconsistent, ca o casă fără fundație. Încă o dată: nu teoria e fundația, ci actul care o împlinește și justifică. Mai mult: mai curând supraviețuiește o solidă fundație (în așteptarea unui constructor înțelept) decât o zidărie superficială.

b. Nu întâmplător, parabola despre zidirea pe *stâncă* e spusă la capătul predicii de pe *munte*. Și nu întâmplător, la sfârșitul parabolei, ni se spune că Iisus a coborât de pe munte și a început să vindece oameni. De pe muntele diafan al doctrinei, Iisus coboară, s-ar zice, în valea lumii, pentru a face doctrina să rodească. De fapt, El părăsește construcția dogmatică pentru a urca muntele dur al întrupării ei. Cuvântarea hristică a fost *zidirea*. Întruparea Lui va fi stânca atotsusținătoare, Golgota făptuirii Sale.

Dar ce înseamnă, în fond, „a făptui"? Ne oferă oare Iisus un regulament oarecare, o colecție de norme inflexibile pe care e musai să le respectăm întocmai? E „vestea cea bună" un simplu cod penal? Ipoteza e de nesusținut. Știm ce distanțe subtile își ia Iisus față de împietrirea legiferării sterpe și nu putem admite că Dumnezeu S-a făcut om ca să livreze o lecție de dirigenție.

Să rămânem la context. Nemijlocit înaintea parabolei de care ne ocupăm, se vorbește despre pomi și despre roadele lor (7, 16–20: *cf.* și 12, 33–35, de asemenea, Luca 6, 43–45). Pomii se cunosc după roade. Mai întâi e vorba de simpla lor *identificare:* struguri nu produce decât via, smochine nu produce decât smochinul. Nu poți aștepta pere de la măr. Apoi e vorba de *calitatea* roadei: pomul rău nu poate face roade bune, nici pomul bun nu poate face roade rele. Avem de-a face cu o primă analogie a „făptuirii" în ambianța evanghelică: a face e a „fructifica", a deveni fertil, a da roade. Altfel spus, a face e *a produce efecte*, a fi creator, a te distribui, multiplu, în mediul tău de viață, a *iradia*. În pasul următor, ni se spune că rodul tău e cea mai exactă *definiție* a

ta. Vrei să știi *cum ești* de fapt, gândește-te nu la ce spui, nu la ce gândești, ci la ce ai făcut și la ce faci. În comunitatea ta, dar și în singurătatea ta. De regulă, un asemenea exercițiu nu duce, dacă e practicat necomplezent, la configurarea unui autoportret încurajator... Ceea ce faci este ilustrarea *coerenței* (sau incoerenței) tale existențiale: fapta „întreagă“, igienică, validă este cea care întruchipează *continuitatea* dintre ce ești și ce faci, dintre ce spui și ce faci, dintre ce ești și ce spui. Fapta meritorie e afirmarea *unității* și a *unicității* tale. Nu trebuie să faci nimic la care să nu participi *integral,* la care să nu adere fiecare componentă a ființei tale. A avea, pentru ceea ce faci, *doar* acordul minții, *doar* pe acela al sufletului, *doar* pe acela al trupului e a strecura în întregul care ești o sămânță de disoluție.

Încet-încet, pledoaria pentru faptă a parabolei hristice se nuanțează, se precizează, devine restrictivă. Am putea spune că textele evanghelice vorbesc mai des despre *capcanele* faptei, despre patologia ei decât despre valoarea ei incontestabilă. Chiar „Casa zidită pe stâncă“ își etalează îndemnul la faptă pe un fundal polemic, din care rezultă că nu *orice* faptă e bine-venită. Iisus începe prin a dezavua o serie de „acțiuni“, unele spectaculoase, care nu sunt cu adevărat „lucrătoare“: invocarea veștedă a numelui divin, exorcismele, profețiile, minunile de tot soiul (Matei 7, 21–23). Oricât de insistente, oricât de „vocale“, toate acestea nu înseamnă neapărat „a face voia Tatălui care este în ceruri“. Vizate nu sunt doar „procedurile“ magice, ocultismele ostentative, agitația mistagogică. Vizat e chiar ritualul legitim, dacă el se reduce la îndeplinirea unor forme goale, la parcurgerea unui

traseu standardizat până la anemie. Cei care spun toată ziua „Doamne, Doamne!" și cred că evlavia buzelor, pontajul surd la slujbele curente, înțelegerea vieții spirituale ca simplă „ortopraxie" sunt „fapte" îndestulătoare se înșală. Termenul „ortopraxie" revenea adesea în conversația părintelui arhim. Scrima, pentru a semnala riscul unei anumite „ortodoxii" de a se epuiza în *conformitatea* gestuală a unei instituții, fără complementul decisiv al unei „lucrări" interioare de fiecare clipă. În aparență, cultul e expresia supremă a lui „a face": e faptă riguroasă, slăvitoare, destinată să amorseze dialogul cu Dumnezeu. În realitate, el nu valorează decât atât cât valorează *comportamentul* comunității care îl slujește. O comunitate care, la ieșirea din biserică, trăiește în răspăr cu Liturghia „nu face voia Tatălui". Aș risca o afirmație pentru care nu cred să capăt solidaritatea funcționărimii bisericești: înclin să cred că, dacă Dumnezeu ar avea de ales între o comunitate derapantă, dar activă ritual, și o comunitate neglijentă ritual, dar cuviincioasă, ar alege-o pe cea de-a doua. Cel puțin așa rezultă dintr-un formidabil text vetero-testamentar: „Ce este pentru Mine mulțimea jertfelor voastre? zice Domnul. Sunt sătul de arderile de tot de berbeci, grăsime de miei ori sânge de tauri și de țapi nu vreau, nici să veniți să vă înfățișați înaintea Mea. Cine v-a cerut acestea din mâinile voastre? Să nu mai călcați prin curtea Mea! Chiar dacă aduceți lamura făinii, e în zadar; tămâia este urâciune pentru Mine. Lunile voastre noi și sabatele și ziua cea mare nu le mai sufăr. Postul și nelucrarea și lunile voastre noi și praznicele voastre le urăște sufletul Meu; M-am săturat de voi: n-am să mai trec cu vederea păcatele

voastre. Când vă veți întinde mâinile către Mine Îmi voi întoarce ochii de la voi; și de veți înmulți ruga, nu vă voi da ascultare; căci mâinile voastre sunt pline de sânge… (fragment din cuvântarea lui Dumnezeu către popoarele Sodomei și Gomorei, Isaia 1, 11–15). Ritualismul abundent nu poate compensa, așadar, impuritatea unei vieți smintite.

Evident, a face nu e destul. Problema este a face *bine:* a face *ce* trebuie, *când* trebuie și *cum* trebuie. Fără o reprezentare clară despre „ce", „când" și „cum", *abținerea* de la faptă e preferabilă. Mi se pare semnificativ faptul că, pentru a atrage atenția asupra importanței faptei, s-a ales modalitatea unei parabole a *construcției.* Construcția (unei case, a unei comunități, a unei familii) e, în mai multe locuri, asociată cu înțelepciunea.[1] Nu întâmplător, la Luca, prima vindecare după rostirea parabolei despre casa zidită pe stâncă e cea a slugii sutașului Corneliu, cel despre care aflăm că a construit, pentru iudei, o sinagogă (*cf.* Luca 7, 5).[2] „Temelia" Bisericii este și ea „delegată" lui Petru (Matei 16, 18), o natură mai curând activă decât contemplativă, predestinat, onomastic, să fie „stâncă" fondatoare. Dar, ca orice faptă, construcția în sine nu e o garanție de reușită. Trebuie construit *bine*. Chibzuit. Inteligent. Fapta trebuie să

1. Proverbele lui Solomon 9, 1: „Înțelepciunea și-a zidit sieși casă și pe șapte stâlpi a întărit-o…" și 14, 1: „Femeile înțelepte zidesc case, dar cea fără minte și-o dărâmă cu mâinile ei." *Cf.* și 24, 3: „O casă se zidește cu înțelepciune și prin cunoaștere se întărește." Invers, „…ca o casă-n prăbușire, așa-i înțelepciunea pentru prost…" (Înțelepciunea lui Iisus, Fiul lui Sirah 21, 18).

2. *Cf.* John Drury, *op. cit.*, p. 129.

fie o construcție stabilă, nu o încropeală pripită, o improvizație.[1] Avântul constructiv poate fi ridicol, dacă nu e prevăzător. Pentru confirmare, intră în scenă o altă parabolă, Parabola turnului (Luca 14, 28–30), care valorifică, de asemenea, simbolica arhitecturală. Dar, în vreme ce, în povestea casei zidite pe stâncă, „cheia“ e *temelia* construcției, aici temelia, *temelia fără continuare*, cade în deriziune. Cine vrea să construiască un turn și nu face mai întâi socoteala cheltuielilor riscă să nu poată pune peste temelie nimic. Dorința de a zidi nu e dublată, în acest caz, de capacitatea de a duce zidirea la bun sfirșit. Rezultatul e mai curând comic (*cf.* 14, 29). Efortul se termină nu când scopul lui e atins, ci când resursele lui sunt epuizate. Altfel spus, fapta rămâne *neisprăvită*, pentru că făptuitorul n-a știut să-și evalueze potențialul, să-și măsoare corect instrumentele, înzestrările, limitele. Față de Parabola casei zidite pe stâncă, Parabola turnului ne confruntă cu o complicație nouă. Într-adevăr: a auzi și a nu face e a construi pe nisip, a nu te îngriji de temelia construcției tale. Dar a făptui orbește, motivat doar de un entuziasm imatur, compromite temelia însăși, adică fapta. *Activismul*

---

1. Nechibzuitul vrea să construiască repede și cu efort minim. De aceea construiește prost. Adolf Jülicher – *Die Gleichnisreden Jesu*, ed. a II-a, 2 vol., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1899. Cităm după reprintul într-un singur volum, realizat în 1963, la Darmstadt, de Wissenschaftliche Buchgesellschaft – pune în paralel (*cf.* ed. cit., II, B, pp. 264–265) „buna construcție“ (*das gut Bauen*) cu „buna auzire“ (*das gut Hören*) la care se referă parabola. A auzi bine nu e, pur și simplu, a auzi, ci a converti auzitul în faptă. Cel care nu știe să audă e cel care nu trece de la *akouein* la *poiein*.

temerar e la fel de neproductiv ca și *inacțiunea*.[1] Casa fără temelie e sinucigașă, în vreme ce temelia fără casă e rizibilă. A așeza o temelie deasupra căreia nu mai poți înălța nimic e a construi, de la bun început, *o ruină*. O ruină, o caricatură, este și fapta precipitată, surescitarea angajării nereflectate, *zelul*.

Pentru cine se lasă confiscat de litera Evangheliei, cele două parabole sună contradictoriu. Una ne îndeamnă să trecem, fără amânare, la fapte, cealaltă ne sfătuiește, dimpotrivă, să nu ne repezim, să nu înlocuim viciul nefăptuirii prin *idolatria faptei*. Discursul hristic nu e niciodată liniar, monoton, previzibil. Nu are proasta consecvență a unei normativități de lemn. Cine îl citește ca pe un manual de bună purtare, ca pe o colecție de „indicații prețioase", îl aude fără să-l înțeleagă. La fel de sterilă e lectura bezmetic erudită, care mută accentele de pe mesajul esențial pe tot soiul de detalii divagatorii. Nu poți decât să te uimești când vezi la ce sunt atenți unii experți când analizează, de pildă, casa zidită pe stâncă. Jülicher însuși, un autor mai mult decât respectabil, găsește util să ia în serios una din numeroasele dispute „tehnice" cu privire la text: sunt cele două case (cea zidită pe nisip și cea zidită pe stâncă) vecine, sau se află la distanță una de alta?[2]

---

1. Activismul necontrolat, orientat exclusiv, halucinatoriu, asupra „succesului" palpabil al faptei, fără atenta considerare a parcursului ei, este amendat și de Karma-Yoga, al cărei principiu este „nu lăsa nevoia de rezultat să fie motivația acțiunii tale, dar, totodată, nu aspira la inacțiune" (*Cf.* T.M.P. Mahadevan, „Vedantic Meditation and Its Relation to Action", în Yūsuf Ībish, Ileana Marculescu (eds), *Contemplation and Action in World Religions*, Rothko Chapel, Houston, 1978, p. 76.

2. *Cf.* Jülicher, *op. cit.*, p. 264.

Un comentator modern începe prin a observa că parabola în discuție pune probleme legate de „cultura locuirii“ în satele palestiniene și citează pe Vitruviu (*De architectura*) pentru a lămuri câteva aspecte legate de statica fundației.[1] Inadecvate și simplificatoare mi se par și o sumedenie de interpretări pioase, potrivit cărora „temelia“ pe care suntem invitați să construim sunt Dumnezeu, Iisus, credința, sau Biserica. E adevărat că analogia Dumnezeu-stâncă există în multe pasaje din Scriptură (*cf.*, între altele, Psalmii 18, 2; 31, 2–3; 71, 3) și că, în Prima Epistolă către Corinteni (10, 4), se vorbește despre „stânca duhovnicească“ care este Hristos, dar nu e obligatoriu ca, de câte ori în desfășurarea unui text apare același cuvânt, el să aibă aceeași semnificație și să se preteze la aceeași alegorizare. În parabola de care ne ocupăm, „temelia“ (stânca) e *fapta*, ca expresie în act a Cuvântului. A înlocui intenția explicită a episodului cu o lectură solemn-instituțională e a rata sensul lui nemijlocit. E limpede că Evanghelia îndeamnă la credință, la asumarea referinței hristice în tot ceea ce întreprinzi, la „nimic fără Dumnezeu“ și la „nimic în afara Bisericii“. Dar *aici* nu asta e tema! Aici e vorba despre vacuitatea lui „a ști“, dacă nu e însoțit de „a face“. Despre restul e vorba în alte locuri.

Încă ceva: recomandarea de a cupla cunoașterea cu acțiunea nu e o recomandare de ordin *moral*, ci una de ordin *funcțional*, pragmatic. Nu ni se spune că e *imoral* să știi drumul și să nu-l parcurgi. Ni se spune că între drum și mers e o legătură logică și productivă. Că a vedea calea și a nu

---

1. Moisés Mayordomo, în R. Zimmermann (ed.), *Kompendium…*, ed. cit., pp. 93 și 94.

porni pe ea e nu numai o prostie, ci și un risc: riscul de a crede că ai ajuns în locul spre care n-ai pornit încă, riscul de a construi pe o iluzie. Prostia e riscantă. Spre deosebire de omul chibzuit (*aner phronimos* în text, la 7, 24), prostul, smintitul (*aner moros*, 7, 26), alege contemplativitatea degradată a unui spectator abulic. Nu simte că ceea ce aude îl privește și îl obligă. E, ca să zicem așa, un „estet", sau o natură speculativă, sau un sofist.[1] „Privitor ca la teatru", el sfârșește prin a adormi în scaun.

Că nu lecția morală e scopul textului se poate demonstra dacă citim, pentru contrast, o variantă a lui, în care accentele se distribuie altfel. Specialiștii au identificat, într-un tratat rabinic necanonic, o parabolă foarte asemănătoare cu cea hristică, atribuită lui Elisha ben Abuyah (trăitor în jurul lui 120 d. Hr.): „*Un om care face multe fapte bune și a studiat mult Tora cu ce poate fi comparat? Cu un om care a construit temelia cu pietre și, peste ele, a pus cărămizi; chiar dacă vin ape mari și rămân de jur împrejurul casei, ele n-o pot muta din loc. Dar un om care nu face fapte bune și studiază Tora cu ce poate fi comparat? Cu un om care construiește mai întâi cu cărămizi și apoi cu pietre; chiar dacă vin ape mici, ele dărâmă totul.*"[2] În textul ebraic, contrastul esențial nu este, cum se vede, între „a face" și „a nu face", ci între „faptele bune" și absența lor. Nu e destul să studiezi Tora. Trebuie

---

1. *Cf.* Jean Pirot, *Paraboles et allegories évangéliques: la pensée de Jésus, les commentaires patristiques*, Lethielleux, Paris, 1949, p. 61: „Firile emotive, esteții, cei care practică speculația pură, oratorii, cei care ascultă, zic, dar nu fac sunt clasați: „*Moroi*", smintiți".

2. *Apud* R. Zimmermann (ed.), *Kompendium*..., ed. cit., p. 95.

să acorzi importanța cuvenită *bine*-facerilor. Cunoașterea doctrinei nu e suficientă așadar, dacă nu e însoțită de disciplină *etică*. Or, parabola hristică *nu* merge în această direcție. Ea nu cere o performanță morală *paralelă* cu teoria, ci trăirea consecventă a teoriei.[1]

Mai mult decât un rapel la morală, Parabola turnului pare să prefere un rapel la *cunoaștere*. Nu se opune, de fapt, acțiunea – non-acțiunii vinovate, ci acțiunea inteligentă (și competentă) – acțiunii decerebrate, *stabilitatea* lucrului bine gândit – precarității elanului facil. Și Parabola casei zidite pe stâncă implică, în versiunea lucaniană, o trimitere spre căutare și efort personal. Punerea temeliei e precedată de „săpare" și „adâncire". Temelia are, cu alte cuvinte, nevoie de *temeinicie*, de „sondaj" întemeietor. Nici cunoaștere fără faptă, dar nici faptă fără chibzuință, fără pricepere, fără o bună înțelegere a ceea ce faci (*cf.* Proverbele lui Solomon 24, 7: „Înțelepciunea – *sophia* – și [buna] cugetare – *ennoia agathe* – sunt la porțile înțelepților"). Se impune să rectificăm întru câtva înțelegerea comună a faptei ca pură dezlănțuire musculară, ca volițiune oarbă, și a cunoașterii ca încremenire în buchiseală mentală. În fapt, și fapta, și cunoașterea

1. Mai aproape de sensul parabolei hristice este o altă pildă iudaică, atribuită lui El'azar ben 'Azarja (cca 100 d. Hr.): „Cu cine se aseamănă acela a cărui înțelepciune e mai mare decât faptele sale? Cu un copac care are multe ramuri, dar puține rădăcini. Și vine vântul, îl dezrădăcinează și îl azvârle pe jos [...]. Dar cu cine seamănă cel ale cărui fapte sunt mai mari decât înțelepciunea sa? Cu un copac care are puține ramuri, dar multe rădăcini, astfel încât chiar dacă ar veni asupra lui toate vânturile din lume și ar sufla năprasnic, nu l-ar putea muta din loc" (*ibidem*, p. 95).

sunt manevre *ofensive* de raportare la adevăr. Cunoașterea – s-a spus – *caută*, în vreme ce fapta *cucerește*. Cunoașterea, ca act de *participare dinamică* la adevăr, e o *experiență* perfect comparabilă cu fapta, înțeleasă ca *trăire* a adevărului. Aceasta este distincția dintre *poiesis* și *theoria*, sau dintre ceea ce, în mediul hindus, se cheamă *karma* și *jṅāna*.[1] Viața „teoretică" propusă de Aristotel nu exclude viața „politică". E vorba doar de două moduri de a fi activ, cu privirea fixată pe același orizont. Contemplativitatea nu e monomanie intelectuală, ci un mod de a adulmeca „urma" adevărului, înainte de a porni, *efectiv*, spre el. În cele din urmă, e vorba de două feluri de a fi care se condiționează, potențează și modelează reciproc. „Trebuie să acționăm – spune Sf. Maxim Mărturisitorul – ca niște contemplativi și să practicăm contemplația ca niște oameni activi".[2] În definitiv, „a face" e una dintre speciile cunoașterii, tot astfel cum „a cunoaște" e una dintre speciile acțiunii. Mai mult, poți face lucruri înainte de a le

---

1. *Cf.*, pentru aceste distincții esențiale, Raimundo Panikkar, „Action and Contemplation as Categories of Religious Understanding", în Yūsuf Ībish, Ileana Marculescu (eds), *Contemplation and Action*…, ed. cit., p. 86. Complementaritatea subtilă între acțiune și contemplație se exprimă și în ambianța islamică. „Un ceas de meditație e mai bun decât șaizeci de ani de adorație rituală", spune unul din *Hadīth*-urile profetului. Dar, adaugă un proverb arab, „Cunoașterea fără acțiune e ca un pom fără roade". *Cf.* Seyyed Hossein Nasr, „The Complementarity of Contemplative and Active Lives in Islam", în Yūsuf Ībish, Ileana Marculescu (eds), *Contemplation and Action*…, ed. cit., pp. 195–204.

2. *Cf.* André Scrima, „The Hesychastic Tradition. An Orthodox-Christian Way of Contemplation", în Yūsuf Ībish, Ileana Marculescu (eds), *Contemplation and Action*…, ed. cit., pp. 136–150.

înțelege deplin și le vei înțelege deplin prin simplul fapt de a le fi făcut. Actul sporește înțelegerea. Pe de altă parte, sunt lucruri pe care nu le înțelegi decât în măsura în care le faci.[1] Cunoașterea *se califică* prin faptă, iar fapta *se califică* prin cunoaștere. Cunoașterea nu se exprimă doar ca mod de a gândi, ci și ca *fel de a fi*, iar acțiunea nu e doar mobilizare motrice, ci și *fel de a înțelege*.

Disputa dintre protestantism și celelalte confesiuni creștine cu privire la forța (respectiv irelevanța) faptei pe drumul spre mântuire e un exemplu caracteristic al transformării mesajului hristic în ideologie. Textul evanghelic furnizează tot atâtea argumente pentru a impune *credința* drept criteriu ireductibil al intrării în Împărăție sau pentru a dovedi importanța *faptelor*, în speță a faptelor bune. Până și Sf. Pavel, „avocatul“ mereu invocat al teologiei protestante, e explicit, când e vorba de rolul și rostul faptei. „Dreapta judecată a lui Dumnezeu“ „va da fiecăruia după faptele lui“ (*cf.* Romani 2, 6–10). Sau: „Pentru că noi toți trebuie să ne înfățișăm înaintea scaunului de judecată al lui Hristos, pentru ca fiecare să primească după cele ce a făcut prin trup, ori bine, ori rău“ (2 Corinteni 5, 10). Credinciosului i se cere să fie „nu un ascultător care uită, ci un împlinitor care face“ (Iacov 1, 25. *Cf.* și 1 Ioan 3, 18: „…să nu iubim cu vorba, nici cu vorbirea, ci-n faptă și-n adevăr“). Există însă și suficiente elemente pentru un „contra-discurs“. Fără credință, fapta cade în performanță statistică: „…tot ce nu-i din credință e păcat“

1. *Cf.* Maurice Blondel, *Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l’exégèse moderne*, La Chapelle-Montligeon, 1904, pp. 443–444, *apud* Jean Pirot, *op. cit.*, pp. 59–60.

(Romani 14, 23). Nu există, așadar, „îndreptățire“ în afara credinței. „Credința în Fiul“ pare să fie rațiunea suficientă, pre-condiția decisivă a „vieții veșnice (Ioan 6, 40). „...Fără Mine nu puteți face nimic“ (Ioan 15, 5). Cu alte cuvinte, orice înfăptuire are ca prim moment postulatul unei *Prezențe* justificatoare, al unei „motivații“ transcendente, fără de care ea se irosește în pragmatism vid. Un episcopalian altfel foarte inspirat și provocator cum este Robert Farrar Capon are dreptate să insiste asupra insuficienței faptei, dacă e manipulată ca marfă de schimb pentru mântuire, dacă este tezaurizată în vederea unui final troc mistic: „Am fost cuminte, deci merit un fotoliu în Rai!“ Dreptate are și când observă că suntem judecați nu după *fapte*, ci după *roade*. Or, există fapte neroditoare, în vreme ce credința este inevitabil roditoare.[1] Când însă încearcă să demonstreze că, în Parabola celor doi fii, nu e vorba despre preeminența faptelor asupra vorbelor, ci doar despre credință și autoritate, el distorsionează, vrând-nevrând, textul, manevrându-l propagandistic. Credința, credința ca delegare necondiționată a încrederii, e, firește, hotărâtoare, dar ea nu poate funcționa în afara unei prompte *conformități* existențiale. Dacă faptul de a crede nu anulează supra-evaluarea de sine și sub-evaluarea celuilalt, dacă asumarea credinței nu se percepe nemijlocit în felul în care te porți cu tine și, mai ales, cu semenii tăi, ea nu e creditabilă și nici salvatoare. Așadar, „a face“, dar „a ști ce faci“. „A ști“, dar „a face potrivit cu ceea ce știi“ (Ioan 13, 17: „De vreme ce știți acestea, fericiți veți fi de le veți face.“). Pentru

---

1. *Cf.* R.F. Capon, *op. cit.*, p. 74.

cei care „nu știu ce fac“ (Luca 23, 34) te poți ruga, fără a pierde din vedere însă că și fapta, și ignoranța lor sunt, în egală măsură, vinovate.

Dacă Iisus e luat în serios ca *model*, atunci toată această paradoxală dispută *„teoretică“* despre *faptă* se rezolvă de la sine. Iisus e „Calea, Adevărul și Viața“ (Ioan 14, 6). Cum se poate distinge, înlăuntrul acestei triade, ce e faptă și ce e contemplativitate, ce e *învățătură* și ce *trăire*? „Calea“ e, prin definiție, mișcare, spațiu al acțiunii, dar e indiscernabil asociată cu căutarea adevărului și cu exigența asumării existențiale.

„Complementaritatea“ poate ajunge, totuși, și ea să eșueze în schemă ideologică. Iată de ce, textul evanghelic nu ezită să complice lucrurile. „…El a intrat într-un sat; iar o femeie cu numele Marta L-a primit în casa ei. Și ea avea o soră ce se chema Maria, care, așezându-se la picioarele Domnului, Îi asculta cuvântul. Iar Marta se silea cu multă slujire și, apropiindu-se, a zis: «Doamne, oare nu socotești că sora mea m-a lăsat să slujesc singură? Spune-i deci să mă ajute.» Și răspunzând Domnul, i-a zis: «Marto, Marto, te-ngrijești și pentru multe te silești, ci un lucru trebuie; că Maria partea cea bună și-a ales-o, care nu i se va lua.»“ (Luca 10, 38–42)

Din Parabola casei zidite pe stâncă am aflat că numai fapta poate „întemeia“ Cuvântul auzit. Că degeaba *auzi*, dacă nu și *asculți*, adică dacă nu treci proba acțiunii. Aici, dimpotrivă, hărnicia devotată, slujirea evlavioasă sunt depunctate de „așezarea“ contemplativă. „Calea cea bună“ e „a sta“ la picioarele Învățătorului și a-i sorbi vorbele: a avea *mereu* și *prioritar* „grija“ Împărăției (Matei 6, 33), lăsând în

plan secund grijile lumești, chiar dacă ele includ și nobila pietate „îngrijitoare“. Evident, între cele două texte, există nuanțe contextuale. „Casa cu temelie de piatră“ acuză cunoașterea neziditoare, în vreme ce episodul „Marta–Maria“ acuză potențialul divagatoriu al „treburilor zilnice“, în raport cu „singurul lucru“ care contează: mântuirea. Dar nu se poate nega diferența dintre prestigiul faptei în primul caz și relativizarea ei în cel de-al doilea.

Spectaculoasă este însă abilitatea Evanghelistului Luca de a plasa nemijlocit înaintea scenei „Marta–Maria“, Parabola bunului samaritean (Luca 10, 30–37: Întrebat cine se poate numi „aproapele“, Iisus răspunde:

Un om cobora de la Ierusalim la Ierihon și a căzut între tâlhari care, după ce l-au dezbrăcat și l-au rănit, au plecat, lăsându-l aproape mort. Iar din întâmplare un preot cobora pe calea aceea, și văzându-l, a trecut pe-alături. Tot așa și un levit, ajungând în locul acela și văzând, a trecut pe-alături. Iar un samarinean care mergea pe cale a venit la el și, văzându-l, i s-a făcut milă; și apropiindu-se, i-a legat rănile, turnând pe ele untdelemn și vin; și punându-l pe dobitocul său, l-a dus la un han și i-a purtat de grijă. Și a doua zi, scoțând doi dinari, i-a dat hangiului și i-a zis: „Ai grijă de el; și ceea ce vei mai cheltui ți-i voi da eu când mă voi întoarce. Care din aceștia trei ți se pare că a fost aproapele celui căzut între tâlhari?“ Iar el a zis: „Cel care și-a făcut milă cu el.“ Iisus i-a zis: „Mergi și fă și tu asemenea!“)

În această parabolă, „contemplativii“ ies rău. Preotul și levitul nu acordă atenție celui tâlhărit, în schimb un trecător oarecare (și, în plus, aparținând unei etnii marginale)

trece la treabă. Fapta e salvatoare, în vreme ce pasul abstras al arhiereilor (poate cufundați în rugăciune, poate locuiți de gânduri înalte?) e cvasicriminal.

Ce concluzie putem trage? Nici una care să poată fi închisă într-o rețetă. Adevărul e mereu același, dar culorile lui, „fețele" lui se schimbă inefabil în funcție de cazul concret, de situație, de moment, de ținta discursului. Adevărul e consubstanțial cu *bogăția* lumii și cu *libertatea* persoanei. Nimic nu e luat ca fiind *de la sine înțeles*. Nici o concesie nu e îngăduită „gata-făcutului", simțului comun, tezismului liniar. Suntem mereu invitați la reacție *vie*, împotriva somnolenței comode și a conformismului ipocrit. Suntem invitați la o neîncetată *imitatio Christi*, dar nu la pastișă flască, la cumințenie stearpă. În definitiv, cum „făptuia" Iisus? Avem o schiță de răspuns în Faptele Apostolilor (2, 22), unde acțiunea hristică e rezumată prin triada „puteri, minuni și semne". Fapta ca *dynamis*, *teras* și *semeion*. Mai obișnuitul *ergon* nu e folosit, cum vedem, în această enumerare.[1] În „sfera" lui Iisus, „a face" e, mai întâi, o manifestare a *puterii* (autorității) și a *supra-naturii* Sale. În același timp, fapta Lui e purtătoare de semn, „semnal" doveditor, semnificație, sens. Transferate în oglinda omenescului, aceste calificări

---

1. O bună analiză a celor trei concepte (cu observații utile despre diferența dintre *teras* și *thauma*, dintre faptă, care revine strict făptașului, și „putere", care *se manifestă* prin el, îl „folosește", sau despre relevanța „semnelor" *numai* pentru cine știe să le citească) se poate găsi în Rudolf Frieling, *Christologische Aufsätze: der Weg des Christus Jesus. Heilungen, Gleichisse, Apostelzeugnisse* (*Gesammelte Schriften zum Alten und Neuen Testament*, vol. III), Urachhaus, Stuttgart, 1982, pp. 189–197.

ale faptei s-ar rezuma, eventual, astfel: validă cu adevărat e fapta care exprimă energie, potențial „dinamic“, „capabilitate“, autoritate autentică, fapta care iese din regula palidă, previzibilă, a cutumei oarbe, în sfârșit, fapta mărturisitoare, fapta care „semnifică“ o adeziune totală și fermă a făptuitorului la acțiunea sa. Asta le cere Iisus discipolilor săi (mai ales în Parabola turnului și a regelui care se pregătește de război): să reflecteze cu prudență, cu responsabilitate, la *costurile* discipolatului, la *măsura* exactă a resurselor lor, la limitele aptitudinilor lor și ale capacității lor de angajare necondiționată (implicând privațiuni aspre, renunțări dramatice, lepădare de sine, pătimiri. *Cf.* Luca 9, 59–62; 14, 26–27 și 33, dar și Matei 8, 21–22; 20, 22 ș.a.).[1] Verbul „aptitudinii“, al înzestrării necesare pentru a intra în joc este *dynamai*, „a fi în stare“, „a putea“, o referință vădită la fapta înțeleasă ca *dynamis*. A făptui pe fondul unor astfel de exigențe depășește cu mult dimensiunea cotidiană a faptei. Am putea spune că, dacă „miracolul“ teribil, cutremurător, e prezent în fiecare faptă a lui Iisus, atunci ucenicul care Îl urmează „face“, cu fiecare faptă a sa – și prin simplul fapt că o face –, un miracol echivalent.

A-L urma pe Iisus e, prin urmare, o încercare grea, iar El nu o ascunde. Dimpotrivă. Aspirantul e somat să se gân-

---

1. Gerhard Sellin – *Die Kosten der Nachfolge. Das Doppelgleichnis vom Turmbau und vom Krieg*, în R. Zimmermann (ed.), *Kompendium*…, ed. cit., p. 606 – listează citate semnificative din literatura veche necreștină, pe aceeași temă. Pentru Philon din Alexandria, virtutea însăși trebuie să-și cântărească tăria înainte de a angaja lupta cu viciul. Pasaje asemănătoare la Epictet, Cicero, Juvenal (*Cf.* Snodgrass, *op. cit.*, p. 381).

dească bine înainte de a lua asupra sa o sarcină pe care s-ar putea să n-o poată duce până la capăt. O sarcină pentru care nu e „copt". O dată mai mult, Logosul procedează în răspăr cu ideologiile, adică înlocuiește propaganda înșelătoare, exaltantă, născătoare de pernicioase iluzii, printr-un avertisment sever, aproape demobilizator. Iisus își face *contra-propagandă*. El Se oferă tuturor, dar atrage atenția că drumul alături de El este o cursă epuizantă, o opțiune pentru sacrificiu.[1]

Efectele faptei nesăbuite se înscriu pe trepte diferite de culpabilitate. Cel care nu reușește să ducă la bun sfârșit construcția unui turn se face de râs. Cel care pierde un război irosește vieți omenești și își pierde legitimitatea. Deriziune de o parte, iresponsabilitate criminală, de cealaltă. E, între cele două, o deosebire de grad, dar amândouă stau sub semnul unor concepte cu o pondere aparte în cultura mediteraneeană a secolului I d. Hr.: *rușinea* și *onoarea*.[2] Klyne Snodgrass are argumente convingătoare să proiecteze aceste concepte pe un cer eshatologic. Există, într-adevăr, o *onoare și o rușine eshatologice*.[3] În termenii lui Luca (9, 26): „... tot cel ce se va rușina de Mine și de cuvintele Mele, de acela și Fiul Omului Se va rușina când va veni întru slava Sa și a Tatălui și a sfinților îngeri" (*cf.* și Marcu 8, 38). Simetria este totală și tulburătoare. Pe cel care se rușinează de a nu fi la

1. În termenii lui T.W. Manson (*apud* K. Snodgrass, *op. cit.*, p. 386): „*Salvation is free, but it is not cheap*" (Mântuirea e la liber, dar nu e ieftină. Nu „costă", dar e „costisitoare").

2. *Cf.* Snodgrass, *op. cit.*, p. 383.

3. *Ibidem.*, p. 388.

înălțimea Dumnezeului său, Dumnezeu nu poate avea „nerușinarea“ să nu-l primească la El![1]

Un fel de a „ideologiza“ castrator subtilitatea și marile „îndrăzneli“ ale materiei scripturare este, o spunem iarăși și iarăși, *alegorizarea* arbitrară. Toate parabolele la care ne referim în acest capitol, dar, de fapt, *toate* parabolele au avut de suferit de pe urma unui tratament asemănător. A spune că și constructorul turnului, și regele care pleacă la război

---

1. O paralelă viguroasă la acest pasaj e de găsit în spațiul misticii musulmane: „Profetul Muhammad a întâlnit odată, lângă Kaaba, un beduin a cărui evlavie simplă l-a impresionat adânc. Dar, în timp ce stăteau de vorbă, iată că s-a arătat Gabriel cu un cuvânt al lui Allah către Muhammad: «Spune beduinului acestuia: încrederea ta în blândețea și în milostivenia Mea este în zadar, căci mâine îți voi cere socoteală despre mărunte și nemărunte, până la cingătoare și până la șiretul încălțărilor.» Atunci beduinul a întrebat: «Îmi va cere Domnul cu adevărat socoteală?» «Firește că îți va cere socoteală, dacă aceasta este voia Sa.» «Fie după puterea și slava Sa: dacă Domnul mă va cerceta pentru păcatele mele, Îl voi cerceta și eu pentru iertarea Sa. Dacă mă va cerceta pentru zgârcenie, Îl voi cerceta și eu pentru mărinimia Sa.» Auzind acestea, Profetul a plâns până i s-a umezit barba, dar Gabriel s-a arătat din nou, cu un cuvânt al lui Allah: «Nu plânge, Muhammad! Căci, iată, îngerii care Îmi poartă tronul au uitat pentru o clipă, de prea multă bucurie, să-și cânte cântecele lor de slavă: Spune fratelui tău, beduinul, să nu-mi ceară socoteală, căci nici eu n-am să-i mai cer socoteală lui.» (*Apud* Tor Andrae, *Islamische Mystik*, Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1980, pp. 10–11.) Știu că cititorul riguros confesional va fi scandalizat de asemenea asocieri. Îmi cer scuze: nu reușesc să cred că Duhul Sfânt e o achiziție etanșă, rechiziționată definitiv de o comunitate sau alta. Cred, dimpotrivă, că „vântul (*pneuma*) suflă unde vrea și tu îi auzi glasul, dar nu știi de unde vine și nici unde se duce. Așa este cu tot cel ce e născut din Duhul“ (Ioan 3, 8). Asta nu înseamnă, evident, că poți merge *simultan* pe toate cărările…

îl reprezintă, *per a contrario*, pe Iisus, care va termina ceea ce a început și care ia întotdeauna în seamă costurile acțiunilor sale[1], e o speculație fără rost și, de fapt, fără legătură cu textul. La fel, a spune că regele care se îndreaptă, amenințător, spre regele (nepregătit) din parabolă e fie *a*. Iisus, de a cărui judecată nu vom scăpa decât „făcând pace“ cu El prin fapte bune (Sf. Grigorie cel Mare), fie *b*. Satana, care vine asupra noastră pentru a ne înfrânge (Fericitul Augustin), este, din punctul nostru de vedere, divagatoriu. Nici efortul augustinian de a citi Parabola casei zidite pe stâncă echivalând, minuțios, ploile distructive cu superstițiile, vânturile cu vorbăria goală a oamenilor și fluviul năvălitor cu pofta carnală nu ni se pare de mare ajutor hermeneutic, dincolo de „sublimitatea“ lui morală. De altfel, asemenea „transcrieri“ sunt infinit „permutabile“. Fericitul Ieronim, de pildă, preferă să identifice ploile cu diavolul, torentul cu Antihristul și vânturile cu spiritele rele.[2] Se poate înțelege, contextual, în spiritul epocii și al urgențelor polemice și misionare, tipul acesta de interpretare. Dar ne îndoim că, pentru cititorul de azi, el mai poate fi purtător de rod, „faptă“ exegetică cu adevărat eficace.

Parabola celor doi fii n-a fost nici ea scutită de interpretări simplificatoare. Fiul care spune „nu“, dar *face* ar „simboliza“ păgânătatea inițial opacă față de Lege, dar dispusă ulterior să accepte mesajul hristic al Noii Legi, iar fiul care spune „da“ și *nu face* ar reprezenta tabăra iudeilor care

---

1. *Cf.* J. Louw, „The Parables of the Tower-Builder and the King Going to War“, în *Expository Times*, nr. 48, 1936–1937, p. 478.

2. *Cf.* Jean Pirot, *op. cit.*, p. 58, n. 2.

au consimțit Legii, dar n-au urmat-o. Referința la Ioan Botezătorul din corpul parabolei ar sublinia și ea, în alt context, disponibilitatea „păcătoșilor“ față de discursul său, în contrast cu reacția negativă a fariseilor.[1]

Majoritatea exegeților mai vechi sau mai noi admit, totuși, că „tema“ parabolei este necesara coerență între vorbe și fapte. E o temă frecventă în lumea veche. Ce e preferabil? Să promiți și să nu faci, sau să fii rezervat, dar să adopți, în final, cumințenia faptei? Dar, și de data aceasta, parabola e mai nuanțată. Contează, firește, conformitatea neabătută dintre gând, intenție, cuvânt și acțiune, dar patosul vieții nu poate fi redus la o cristalină maximă comportamentală. Cu toții spunem, adesea, că cel care „una vorbește și alta face“ nu e creditabil. Dar aici lucrurile stau altfel: e mai bine să faci *altceva* decât zici, dacă ceea ce zici e îndoielnic. Mai mult: ceea ce zici nu te obligă la o consecvență de beton, dacă, între timp, realizezi lipsa de temei, sminteala vorbelor tale. Poți spune o prostie, dacă nu chiar o ticăloșie (unii au văzut în „nu“-ul primului fiu nu un simplu *refuz*, ci o formă de *rebeliune*), dar nu e exclus să-ți pară rău pentru nesupunerea ta, să te căiești și să te îndrepți. Parabola acordă un loc privilegiat *căinței*, înțeleasă nu doar ca „răzgândire“ mentală, ci ca *afect* restaurator: nu e vorba *să înțelegi* că ai greșit, ci să regreți intens, să fii tulburat sufletește de greșeala ta. De aceea, cuvântul folosit în text nu e cel care indică de obicei „căința“ (*metanoiein*), ci *metamelomai*, incluzând o importantă componentă de emotivitate. Hans Weder observă, pe acest fundal, că Pilda celor doi fii

1. *Cf.* K. Snodgrass, *op. cit.*, p. 270.

sugerează și prospețimea, flexibilitatea dătătoare de speranță a judecății divine: nu există ezitare, sau contestație de primă instanță, care să nu poată fi rectificată și iertată, tot astfel cum nu există adeziune, oricât de sonoră, care să nu poată fi încălcată sau care să garanteze, prin ea însăși, mântuirea.[1] Cu alte cuvinte, până și hamletizării i se dă o șansă, dacă ea face posibile examenul de sine și decizia judicioasă (chiar dacă amânată).

Parabola este și un mod de a amenda tendința „ortopraxiei“ de a livra evlavia doar cu gura, fără participarea inimii și a faptelor (*cf.* și Matei 7, 6; 15, 8–9, cu anticipări explicite la Isaia 29, 13 și Iezechiel 33, 31). Isaia face aluzie și la înclinația drept-credinciosului superficial de a respecta mai curând cutuma omenească, „datina“ cvasi-folclorică, decât Cuvântul însuși al lui Dumnezeu: „Și a zis Domnul: Acest popor se apropie de Mine – cu buzele Mă cinstesc, dar inima lor se ține departe de Mine. În zadar Mi se închină învățând porunci și învățături omenești…“ În același timp, textul reușește să demonteze imaginea convențională a unui Dumnezeu care judecă după criterii „legaliste“ curente. „Calea dreptății“ propusă de Ioan Botezătorul e urmată mai curând de vameși și târfe decât de păstrătorii instituționalizați ai Legii. Cu alte cuvinte, se întâmplă ca „voia Tatălui“ să fie împlinită de cei îndeobște disprețuiți, iar nu de cei „îndreptățiți“, instalați, somnolent, în propriul lor prestigiu.[2]

---

1. *Cf.* Hans Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990, p. 236.

2. *Cf.* A. Hultgren, *op. cit.*, pp. 224–225. Autorul adaugă comentariului său un accent suplimentar: uneori, voia lui Dumnezeu se

În multe din parabolele lui Iisus, fapta cea mai impunătoare, mai ofensivă, mai dinamică, mai tenace și mai curajoasă este *rugăciunea* („Prietenul de la miezul nopții, Judecătorul nedrept și văduva stăruitoare“, „Tatăl și cererile copiilor“).[1] De regulă – și cu bune argumente – asociem rugăciunea cu imobilitatea corporală (dar și cu aceea a gândurilor). Înclinăm însă să pierdem din vedere dimensiunea *activă* a rugăciunii, substratul ei *mobilizator*, *efortul* concret pe care ea îl implică. Rugăciunea e axa travaliului ascetic. Iar asceza (*askesis*) presupune un set de „practici“, de „tehnici“, de „exerciții“ care nu au nimic în comun cu pasivitatea. Nici cel care bate la ușa prietenului în miez de noapte, nici văduva care îl hărțuiește pe judecătorul nedrept nu sunt embleme ale „meditației“ solitare, ale retragerii „filozofice“ din lume. Amândoi sunt „în atac“. Asceza înseamnă „nevoință“, „antrenament“, punere la lucru a ființei integrale a „nevoitorului“. Dar și perseverență, spirit de ofensivă, curaj. Rugăciunea – spune Sf. Teofan Zăvorâtul (1815–1894) – „este viață spirituală în acțiune [...]. A te ruga înseamnă a pune în faptă simțăminte și atitudini evlavioase, ceea ce duce la o viață mai intensă, mai aprinsă“.[2] „Rugăciunea este un *act* religios“ (s.m. – A.P.), care, între altele, stimulează „facultatea de a gândi și de a acționa“[3]. Nu se poate imagina parcursul

realizează „dincolo de rețeaua activităților bisericești din diferite colțuri ale lumii, chiar și acolo unde Scriptura nu a fost niciodată auzită“.

1. *Cf. supra*, pp. 165 și urm.

2. *Apud* Eugraph Kovalevsky, *A Method of Prayer for Modern Times*, Praxis Institute Press, Newburyport, Massachusetts, 1993, p. IX.

3. Romano Guardini, *Initiation à la prière*, Éditions Alsatia, Paris, 1951, p. 23. Un mod asemănător de a gândi se poate identifica în

unei *căi* spirituale fără „exercițiul“ rugăciunii, iar „calea“ este, prin definiție, mișcare, *procesiune*. Rugăciunea nu este o formă de activitate „intelectuală“, ci organizarea *pragmatică* a unui act de comunicare, „regia“ necesară pentru a da credinciosului orientarea corectă. Este *înfăptuire* a unui dialog, *căutare* vie, distinctă de speculația teologală. Ea dă un sens nou ideii de „experiență“ (asimilată de modernitate strictei senzitivități) și ideii de „realizare“, înțeleasă ca simplă reușită imanentă.[1] Firește că actul rugăciunii are alt tip de grafic energetic, altă dinamică decât „activitatea“ curentă. În definitiv, isihasmul, ca disciplină ascetică întemeiată pe rugăciune, are legătură directă cu verbul grecesc *hesthai*, care se traduce prin „a sta“[2], „a fi așezat“. *Hesychia* înseamnă liniște, „așezare“ interioară, pace. Dar nu e vorba de „apatia“

---

spațiul sufit: „Relația cea mai strânsă dintre contemplație și acțiune se exprimă, în Islam, prin rugăciune și mai cu seamă prin rugăciunea quintesențială (*dhikr*), practicată de sufiți. *Dhikr* este acțiunea perfectă care duce la contemplație“ (Seyyed Hossein Nasr, art. cit., p. 201). Un fel de a spune că rugăciunea nu ține de sfera *contemplativității*, ci de aceea a *acțiunii*, care pregătește și stimulează contemplația.

1. Pentru redactarea acestui text, mi-a fost de folos lucrarea Părintelui Arhim. André Scrima, *L'Hésychasme*, Faculté de Théologie, Université Saint-Esprit, Kaslik, Année Académique 1970-1971 (Notes à l'usage privé des auditeurs) (trad. rom.: *Despre isihasm*, volum îngrijit de Anca Manolescu, trad. din franceză de Maria-Cornelia Ică, Anca Manolescu, Toader Saulea, trad. din engleză de Sorana Corneanu, Humanitas, București, 2003). De asemenea, lucrarea *Hésychasme et prière* (seria „Orientalia Cristiana Analecta“, 176, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1966) a P. Irénée Hausherr, S.I. (în special pp. 163–237).

2. Ca și extrem-orientalul „*za-zen*“, tehnica de a medita *stând*.

și „ataraxia" înțelepților antici. Nu întâmplător, în scrierile Părinților, acești termeni nu sunt folosiți niciodată (cu o excepție: *apatheia* la Evagrie)[1]. Fără conotația ei activă, făptuitoare, fără ieșirea din sine a căutătorului, rugăciunea riscă să cadă în autism, în *philautia* asupra căreia avertizează mereu Sf. Maxim Mărturisitorul. Relevant, în această privință, e exemplul rugăciunii comunitare – *Liturghia* – care nu e nici simplă mișcare a buzelor, nici „concentrare" singuratică, ci *ceremonie*: adică o suită de acțiuni, gesturi, cântări și procesiuni definind, laolaltă, avansul treaz al comunității spre „Făcătorul cerului și al pământului, văzutelor tuturora și nevăzutelor".

Ca și temelia unei case, rugăciunea e o „construcție", o *înfăptuire* ziditoare. Totodată, orice faptă, pentru a fi validată prin soliditate și rezistență, trebuie să fie o specie a rugăciunii: să fie îndreptată spre Celălalt (nu spre slava de sine), să fie tenace, încrezătoare, liberă de pofta recompensei imediate și de grija lumească a rezultatului prompt și convenabil. Și, mai ales, să știe că nu există înfăptuire roditoare fără „colaborare" transcendentă: „Fără de Mine nu puteți face nimic!"

1. *Cf.* Irénée Hausherr, *op. cit.*, p. 166.

2
Misterul ușilor închis-deschise

Stă în natura ușilor să fie, simultan, separare și unificare. Închidere și deschidere. Nu e, așadar, de mirare că, în Noul Testament, întâlnim și dimensiunea lor stimulatoare, și pe aceea inhibitorie. Ele sunt când interdicție, când invitație, când transparență, când blocaj. E notorie aparenta contradicție dintre Matei 7, 7, pe de o parte („…bateți și vi se va deschide"), și Matei 25, 10–11, pe de alta („..ușa s-a închis", în ciuda cerinței insistente a fecioarelor „nebune": „Doamne, Doamne, deschide-ne!"). Închise sunt și ușile prietenului solicitat, la miezul nopții, să ajute (Luca 11, 7), „strâmtă", adică semi-închisă, e și poarta care duce la mântuire (Luca 13, 24–25). Există o „ușă a credinței" (Fapte 14, 27) și există „porțile iadului" (Matei 16, 18), există ușa zăvorâtă a temniței, pe care o poate deschide îngerul (Fapte 5, 19) sau vreun cutremur providențial (Fapte 16, 26), există ușa protectoare, îndărătul căreia comunitatea se ascunde pentru a se apăra de un mediu ostil (Ioan 20, 19 și 26), există ușa recluziunii rituale, cea care, închisă, creează mediul optim al reculegerii și al rugăciunii (Matei 6, 6: „Tu însă, când te rogi, intră în cămara ta și, închizând ușa, roagă-te Tatălui tău Care este întru ascuns…"). Există, în sfârșit, ușa

revelației, a „răpirii la cer“ (Apocalipsa 4, 1: „o ușă era deschisă-n cer“) și ușa-oportunitate, ușa oferită ca *șansă* de electiune și salvare, ușa ca semn al disponibilității, al deschiderii spre adevăr (1 Corinteni 16, 9: decizia lui Pavel de a rămâne în Efes „căci mi s-a deschis aici o ușă mare și largă“. *Cf.* și 2 Corinteni 2, 12; Coloseni 4, 3). Dar ambivalența ușii își află sensul culminant în mormântul pecetluit al lui Iisus, mai întâi închis irevocabil (Matei 27, 60; Marcu 15, 46) și apoi deschis, astfel încât definitivatul „ermetic“ al morții să fie înlocuit cu perspectiva iradiantă a Învierii (Marcu 16, 3–4).

Expresia figurativă a dublei semnificații a ușii este chipul lui Ianus, zeul roman cu două fețe: una privind spre trecut, alta spre viitor, una privind în afară, alta – înăuntru. *Ianua* e cuvântul latinesc pentru „ușă“, din care a derivat, între altele, numele lunii „ianuarie“, luna prin care se „iese“ din anul vechi și se „intră“ în noul an. Simbolismului spațial (ușa ca *prag* între lumi, respectiv între lumea pământească și cea a cerurilor), îi corespunde unul astronomic și temporal: se vorbește de „porțile solstițiale“ ale anului, cu echivalentul creștin al celor două sărbători dedicate Sfântului Ioan: Sfântul Ioan de iarnă și Sfântul Ioan de vară (Sânzienele). Se sugerează, prin toate aceste figuri simbolice, faptul că există *locuri* și *momente* în care tranzitul de la un nivel la altul al Existentului, libera „circulație“ pe „axa lumii“, urcușul pe „scara lui Iacov“ sunt favorizate.[1] Creștinismul

1. Pentru toată această tematică, se va consulta cu folos Ananda K. Coomaraswamy, „Svayamātṛṇṇā: Janua Coeli“, în Coomaraswamy,

abandonează însă aceste determinări spațio-temporale, vorbind de un alt tip de condiționare a ieșirii din contingent, respectiv a intrării în „Împărăția lui Dumnezeu". Dincolo de locuri și momente privilegiate ale „rupturii de nivel", ale trecerii „dincolo", există *stări*, etape de evoluție interioară, care deschid ușile închise, indiferent de stimulentul sau piedica unor împrejurări exterioare.

Marea diferență rezultă din faptul că „ușa" nu mai este, în discursul creștin, un *loc de pasaj* neutru, un „obiect" (fie și simbolic), prin care se trece într-o direcție sau alta. Ușa e o *persoană*, iar trecerea prin ea – un dialog, o formă de comunicare. „Eu sunt ușa. De va intra cineva prin Mine, se va mântui..." (Ioan 10, 9) – spune Iisus. Iisus e „Cel ce deschide și nimeni nu va închide și Cel ce închide și nimeni nu va deschide" (Apocalipsa 3, 7; *Cf.* și 3, 8). În spațiul bisericii, „ușa Iisus" e totuna cu ușile altarului, hotar între lumea de-aici și lumea „cealaltă", sânge și trup al Mântuitorului (*Cf.* Evrei 10, 19–20: „Prin urmare, fraților, având noi îndrăznire să intrăm în altar prin sângele lui Hristos, pe calea cea nouă și vie pe care El pentru noi a deschis-o prin catapeteasmă, adică prin trupul Său.") Ușa, în creștinism, e prin definiție *vie*. Ceea ce înseamnă că ea nu funcționează *mecanic*, după o regulă *previzibilă*. Nu se poate redacta un „îndreptar" al intrării prin ea, un „mod de întrebuințare"

Selected Papers. Traditional Art and Symbolism, Roger Lipsey (ed.), vol. 1, Bollingen Series, LXXXIX, Princeton University Press, 1977, pp. 465–520. De asemenea, René Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Gallimard, 1962, cap. XXXIV, XXXV, XXXVI, XXXVII, XXXVIII, LV, LVIII.

imediat aplicabil. Nu există, cu alte cuvinte, o *ideologie* a parcursului, o „rețetă“, o formulă magică, de natură să deschidă, ca pe un tezaur muzeal, orizontul Împărăției. Nu e suficient să strigi, din răsputeri: „Deschide-te!“ Pe de altă parte, nimic, în desfășurarea drumului spre înăuntru, nu e arbitrar, lăsat la voia întâmplării. Se pun anumite condiții, se sugerează existența unor criterii. Ușa e totuși „strâmtă“. Dar nu e nici opacă, nici exclusivistă. E doar selectivă. Numai că „selecția“ nu o face „ușa“ însăși, ci cel care alege să o abordeze. E de precizat, de altfel, că, în invitația de a intra prin „poarta cea strâmtă“ (*dia tes stenes pyles*), termenul scripturar pentru „ușă“ nu e cel care se folosește, în mai toate celelalte pasaje evanghelice deja invocate, pentru a desemna locul de acces într-o casă sau într-o cameră (*thyra*). *Pyle* (feminin) și *pylon* (masculin) desemnează „dispozitive“ de o mai mare anvergură: sunt căi de acces într-o cetate, într-o fortificație și, prin extensie, în teritorii ample, cum ar fi „cerul“ și „iadul“. Prin urmare, „poarta cea strâmtă“ nu e o nișă meschină, prin care te strecori cu greu. E o deschidere somptuară, bine păzită, prin care nu accesul „fizic“ e dificil, ci „formalitățile“ de acces, „pașaportul“ și performanța proprie. *Thyra*, pe de altă parte, mijlocește pătrunderea într-o intimitate de tip domestic, într-o incintă familiară. Iar când Iisus vorbește despre sine ca despre o „ușă“ (*thyra*) și despre intrarea în Împărăție ca despre o poartă (*pyle*), dimensiunea „cuprinzătoare“ a intrării și cea limitativ-personală sunt semnalate deopotrivă. Ca să intri, ți se oferă o deschidere generoasă, largă, dar ți se cere, în același timp, o investiție interioară bine controlată, o de-finiție specifică,

cu participarea ireductibilă a sinelui propriu. Poarta e largă, intrarea e strâmtă. Calea se oferă tuturor, dar trece prin potențialul *restrictiv* al fiecăruia.

Scenografia și dramaturgia ușii (respectiv a porții) capătă, cu fiecare invocare neo-testamentară, nuanțe și iradieri noi, de natură să complice indefinit ceea ce, la o primă vedere, se reduce la câteva dihotomii comune: înăuntru–afară, intrare–ieșire, aspirație–test. Mai întâi, Marea Gazdă, Cel care cheamă, Mirele, nu e întotdeauna *înăuntru*. Nu e doar cel care deschide când „se bate“ la ușa lui. Se întâmplă ca, dimpotrivă, tocmai El să fie cel care bate. Înainte să *ofere* intrarea, El o *solicită*: „Iată, Eu stau la ușă și bat; de-Mi va auzi cineva glasul și va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine“ (Apocalipsa 3, 20. *Cf.* răsturnarea asemănătoare din Parabola slugilor veghetoare, Luca 12, 36, unde cel care bate la ușă e „stăpânul“. *Cf.*, de asemenea, Ioan 10, 3: „portarul“ staulului e deschizătorul ușii când vine păstorul Iisus). Se presimte, în acest caz, unul din „criteriile“ posibile ale deschiderii ușii: pentru a fi preluat de „cealaltă parte“, trebuie ca, mai întâi, să fi făcut loc celeilalte părți în ograda ta. Pentru ca bătaia ta în ușă să fie auzită, trebuie ca și *tu* să fi auzit *apelul*, bătaia în ușă a Celuilalt. Cu alte cuvinte, te vei bucura de tot atâta deschidere câtă deschidere ai avut tu însuți, când ai fost chemat. Rezumând: „bate și ți se va deschide!“ e o invitație cu două presupoziții: 1. Inițiativa trebuie să-ți aparțină (nu ți se deschide dacă nu bați) și 2. Nu ți se deschide dacă n-ai deschis, în prealabil, Celui care bate. Nu capeți decât disponibilitatea pe care ai dovedit că o ai deja.

O altă „condiție“ a „intrării“ în spațiul „nunții“ de pe urmă este să ai o intensă reprezentare a Celui care deschide. Trebuie să știi *cine* e dincolo de ușă, să ai conștiința *prezenței* Lui, a reacției Lui *imediate*. Matei 24, 33: „...să știți că El este aproape, lângă uși“ (*Cf.* și Marcu 13, 29 sau Iacob 5, 9: „...iată, Judecătorul stă-n fața ușilor!“). În fața ușii, trebuie să fii locuit de nevoia unei decizii *iminente*, de neamânat, de ne-negociat. Nu există pas înapoi, eschivă, răgaz dubitativ.

Lucrurile continuă însă să se complice. Uneori, „deschiderea“ nu e efectul bătăii insistente în ușă. E suficientă postura cerșetorului care stă, smerit, la intrare: „Iar un sărac, anume Lazăr, zăcea (*pros ton pylona*, în fața porții lui, a bogatului, n.m. – A.P.), plin de bube, și-ar fi poftit să se sature din cele ce cădeau de la masa bogatului...“ (Luca 16, 20). Lazăr moare și e dus în „sânul lui Avraam“. Răbdarea și dorința intensă l-au salvat. Și ologul din naștere vindecat de Petru nu făcea decât să cerșească la ușă: „...ședea pentru milostenie la Poarta Frumoasă a templului...“ (Fapte 3, 10). Zelul și tenacitatea nu garantează reușita. Adesea, simpla cerere, așteptarea încrezătoare a unui gest de bunăvoință ajută în egală măsură. O dată mai mult, nu există scheme, soluții gata făcute, trasee univoce. Avem de-a face cu prospețimea clipei, cu unicitatea *cazului*. Nici între „afară“ și „înăuntru“ nu se poate institui o distincție radicală, în alb și negru. Spațiul situat în afara cetății, în afara porții (*exo tes pyles*) nu e mai puțin apt să găzduiască gestul ritual: e un potențial spațiu al rugăciunii (Fapte 16, 13: „...în ziua sâmbetei am ieșit în afara porții, lângă râu, unde am pre-

supus că se fac rugăciuni...) și al jertfei (Evrei 13, 12: „...trupurile animalelor al căror sânge e adus de arhiereu în altar ca jertfă pentru păcat sunt arse în afara taberei. Iată de ce și Iisus, pentru ca El să sfințească poporul cu sângele Său, a pătimit în afara porții"). Finalul acestui din urmă pasaj pare să modifice în chip surprinzător scenariul „clasic" al întâlnirii cu Mirele. El nu mai e „înăuntru", *dincolo* de ușă, ci *dincoace* de ea: „Să ieșim așadar la El în afara taberei..." În alte locuri, ni se sugerează că nu orice „intrare" e licită. În țarcul oilor intră și hoți, chiar dacă nu pe ușă (Ioan 10, 1–2). Iar uneori cei care bat la ușă sunt nelegiuți cu gânduri rele (*Cf.* Judecători 19, 22).

„Cadrul" ușii nu e niciodată opac, înghețat, *unidirecțional.* Prin el se intră, dar prin el se și iese, pentru propovăduire sau hrană. Iisus, „ușa oilor" (Ioan 10, 7), le „cheamă pe nume și le scoate afară" (Ioan 10, 3). Cine Îl alege ca *intrare va ieși* din îngrădirea stearpă spre o nutritivă de-grănițuire: „...va intra și va ieși și pășune va afla" (Ioan 10, 9). Ceea ce obții, de fapt, e *intrarea într-o deschidere*, suspendarea unei limite, recuperarea unei sporite libertăți de mișcare.

Ușa, porțile și „preajma" lor sunt, de la caz la caz, teatrul unor experiențe dintre cele mai diverse: de la *speranță* (cum o arată mulțimile îngrămădite, *la ușă*, în fața casei lui Simon și a lui Andrei, pentru a beneficia de vindecări și de Cuvântul Învățătorului: Marcu 1, 33 și 2, 2) până la *trădare* (Matei 26, 69 și 71; Ioan 18, 16–17: Petru rămânând *în afara porții* și apoi, după intrare, lepădându-se de Iisus) și *căință* (Matei 26, 75: Petru „ieșind afară" și plângând, după ce va fi înțeles că profeția lui Iisus despre trădarea sa s-a împlinit).

Dinaintea „ușilor împărătești“ se săvârșește taina Împărtășaniei și o bună administrare a ușilor se cere, la Liturghie, înaintea Crezului, pentru a proteja, dar totodată pentru a face să se audă mesajul hristic: „Ușile, ușile, înțelepciune, să luăm aminte!“ Deschideți-vă urechile și mintea pentru a auzi „bătaia în ușă“ a Celui Viu, dar îngrijiți-vă ca nici un neavenit să nu intre și nici un oaspete să nu iasă.[1]

La sfârșitul timpului, în Noul Ierusalim, ușile își vor atinge apoteoza: se vor multiplica (Apocalipsa 21, 12–13), astfel încât cetatea finală va avea 12 porți, câte trei pentru fiecare punct cardinal, și nu se vor mai închide niciodată „căci noapte acolo nu va fi“ (Apocalipsa 21, 25). Abia în acest stadiu al ei, lumea va cunoaște „normalitatea“, adică *norma* pentru care a fost creată: vor fi uși deschise spre toate zările și ele vor rămâne deschise pentru toți cei care vor să intre.

Ușa stă între două lumi ca o diafragmă flexibilă, ca o peliculă fragedă, mijlocitoare a unei inefabile osmoze. Închiderea și deschiderea ei par etapele succesive, corelative, al unei mișcări respiratorii. Suflul Întrupării deschide ușa spre lume, suflul aspirantului o deschide spre Dumnezeu. Invers, dacă Dumnezeu se retrage, ușile se închid, absorbite de fluxul pasului Lui înapoi, după cum, prin pasul lui înapoi,

---

1. Câteva observații utile despre trei funcțiuni distincte ale ușii (loc al discernământului, loc de pasaj, loc de „recunoaștere“ între cei din afară și cei dinăuntru), în François Genuyt, „La porte et le pasteur (Jn 10, 1-21). Étude sémiotique“, în Jean Delorme (ed.), *Les Paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1989, pp. 378–379.

omul „trage" ușile după sine, le închide. Totul e o alternanță de „expirație" și „inspirație", de umplere și golire a spațiului lăuntric. Plenitudine și *kenoză*. Cuvântul grecesc *kenosis* (respectiv, *kenoo*, „a goli") înseamnă „golire" și definește dubla „restrângere" a autorității la care consimte Instanța Supremă pentru a pătrunde în lumea creaturilor sale. Tatăl *se revarsă* în misiunea Fiului, iar Fiul se face om, adică acceptă să preia limitele unei condiții existențiale *derivate*, cu tot ce implică ea: umilință, suferință, moarte (*Cf.* Filipeni 2, 7). Pentru a deveni om, Dumnezeu renunță la atributele divinității Sale, se „golește" de ele și asumă „poarta cea strâmtă" a trupului. Într-adevăr, ceea ce, pentru noi, e un mod firesc de a fi, pentru Dumnezeu este o *îngustare* radicală, o „strâmtoare" aproape implauzibilă. La fel, ceea ce, pentru viața Împărăției, este firescul însuși, „deschiderea" ei „naturală", pentru noi e o „îngrădire" greu de gândit. Prin Fiul, Tatăl a intrat pe poarta cea strâmtă (din perspectiva Sa) a omenescului, iar nouă ni se cere să intrăm prin poarta cea strâmtă (din perspectiva noastră) a îndumnezeirii. Creatorul care coboară și creatura care urcă, aceasta este „schema" salvării. Pe axa acestui „eveniment" se situează și misterul ușilor închis-deschise.

Pentru a deschide umanității deviate o ușă recuperatoare, pentru a reinstitui, dincolo de moarte, un orizont al Învierii, Iisus trebuie mai întâi să moară. Cu alte cuvinte – și revenind la metafora respirației – să „ex-spire", să-și „dea duhul", să se lepede de însăși esența divinității sale. Cel aflat *dincoace* de ușă, trebuie, la rândul lui, să „in-spire" duhul dat de Iisus, să-l primească. Dar primul pas spre

această necondiționată receptivitate este *golirea de sine*, sacrificiul lucid al „eului“ inflaționar care ne (dez)organizează viața, topirea identității proprii în identitatea, mai înaltă, a Celui care cheamă. Ni se cere, deci, să ne dăm și noi duhul, să „ex-spirăm“, să ne lepădăm de ceea ce ne-am obișnuit să socotim ca fiind însăși esența persoanei noastre. Ni se cere, brutal spus, să murim, adică să ne asumăm botezul, care nu e altceva decât „a te îngopa cu Iisus“, pentru a reînvia odată cu el (*Cf.* Coloseni 2, 12 și 3, *3*: „…la cele de sus cugetați, nu la cele de pe pământ; căci voi ați murit, iar viața voastră este împreună cu Hristos ascunsă-n Dumnezeu“). Așadar, pentru *a intra* pe ușă, pentru a „forța“ deschiderea ei, trebuie *să ieși* din hotarele sinelui propriu. Mai mult chiar, să ieși din hotarele oricărei forme de atașament convențional pentru ceea ce definește situarea ta în imediatul lumii. (Matei 10, *37*: „Cel ce-și iubește pe tatăl său ori pe mama sa mai mult decât pe Mine, nu este vrednic de Mine; cel ce-și iubește pe fiul său ori pe fiica sa mai mult decât pe Mine, nu este vrednic de Mine.“ Încă mai aspră este formularea lui Luca 14, 26: „Dacă vine cineva la Mine și nu urăște pe tatăl său și pe mamă și pe femeie și pe copil și pe frați și pe surori, până și viața sa, nu poate fi ucenicul Meu.“)[1] Sunt cuvinte greu de auzit, greu de suportat, greu de înțeles.[2] Ești avertizat că nu poți căpăta *totul*, fără să dai

---

1. Meister Eckhart: „Câtă vreme știi cine ți-au fost mamă și tată în timp, nu ești încă mort cu adevărat…“ Și „întreaga Scriptură poruncește cu glas mare lepădarea de sine“. *Apud* Coomaraswamy, *op. cit.*, p. 509, n. 58.

2. Trebuie să precizăm, totuși, că sensul verbului „a urî“ din acest pasaj a fost recunoscut de specialiști ca fiind un ebraism transferat

totul. Că, de fapt, nu poți avea acces la lumea de dincolo de ușă, dacă nu renunți tranșant la lumea de dincoace de ea. Într-un cuvânt, ți se cere să te unești cu Dumnezeu (*Cf.* 1 Corinteni 6, 17: „Iar cel ce se lipește de Domnul este un duh cu El.“), să realizezi, încă din timpul vieții pământești, ceea ce se împlinește, inevitabil, odată cu moartea trupescă. Așadar ți se cere nici mai mult, nici mai puțin decât să mori, să urăști „până și viața ta“: „Cel ce-și iubește viața, o va pierde; dar cel ce-și urăște viața în lumea aceasta, o va păstra pentru viața veșnică“ (Ioan 12, 25. *Cf.* și Matei 16, 25. Sau, și mai energic, Luca 17, 33: „Cel ce va căuta să-și câștige viața, o va pierde; iar cel ce și-o va pierde, o va face vie.“). E vorba, prin urmare, de-a abadona orice reflex egolatru, a nu mai fi grijuliu cu cele contingente și lipsit de grijă cu cele mai importante decât contingența, a nu uita de registrul esențialului „necesar“, de dragul „strictului necesar“, al „nevoilor“ imediate. E vorba de a trăi *viu*, dincolo de o perdantă preocupare pentru sine și pentru „ale tale“: a avea privirea mereu ațintită spre „ușă“, adică spre ieșirea din sine, spre lepădarea falsei conștiințe pe care o ai despre ceea ce ești de fapt. Ieșirea din sine era desemnată, în limba greacă, prin cuvântul *ekstasis*, în care sensul dez-grănițuirii eului includea și o notă de uimire, de *mysterium tremendum*, de cutremurare trezitoare.[1] *Exitus*-ul, moartea se înscriu și ele,

---

în greacă. În ebraică, verbul în discuție nu trimite, propriu-zis, la „ură“, ci la o justă ierarhie a priorităților. E vorba, cu alte cuvinte, nu despre cei pe care trebuie să-i urăști, ci despre cei pe care trebuie să-i *preferi*, dacă ai de ales. Problema e nu pe cine urăști, ci pe cine iubești mai mult. *Cf.* Geneza 29, 30.

1. Cele două conotații ale cuvântului se regăsesc, în mod semnificativ, în germanul *entsetzen*, care trimite direct la „groază“, „uluire“,

la apogeu, în categoria ek-stazului. Ușa, ca prag între viață și moarte, e „administrată“ de un Păzitor care deține cheile trecerii spre cer și spre infern (Apocalipsa 1, 18). El invită la „extaz“, adică la o teribilă opțiune eliberatoare. A înceta să mai fii singurul tău „locuitor“, a renunța la încăpățânarea de a spune mereu „Eu“, a te dedica, a te lăsa preluat în solaritatea Celuilalt, a Fiului, așa cum El s-a lăsat preluat în universul tău sublunar, după ce mai întâi s-a contopit într-o perfectă identitate cu Tatăl (Ioan 17, 21–23. *Cf.* și Ioan 14, 11 și 3, 30), toate acestea constituie, laolaltă, pedagogia ușilor: în dubla lor mișcare, ele întruchipează dansul lăuntric al aceluia care a înțeles ce loc să lase închiderilor și ce loc să lase deschiderilor în economia vieții sale. Tot secretul constă într-o tonică *uitare de sine*, în capacitatea (sau darul?) de a te lăsa „in-spirat“, absorbit în răsuflarea sacră: „…nu eu sunt cel ce mai trăiesc, ci Hristos este Cel ce trăiește în mine“ (Galateni 2, 20).

Imperativul golirii de sine și al efortului de te uni cu Sinele tău mai adânc, care e totuna cu atotcuprinzătorul Sine divin, este prezent în toate marile religii ale lumii, chiar dacă terminologiile, contextele, procedurile și doctrinele diferă. Toate religiile par să știe că nimic nu e mai destrămător, mai contraproductiv, mai „păcătos“ decât obsesia eului propriu („orgoliul“), redistribuirea întregului univers în jurul intereselor și ambițiilor proprii, încântarea de sine („slava deșartă“), închiderea în mica ta istorie personală. O versiune

---

„uimire“, dar e construit ca „dis-locare“ (*ent-setzen*), punere în stare de șoc, de „ieșire din fire“. *Cf.*, pentru câteva utile detalii, Rudolf Frieling, *Christologische Aufsätze (Gesammelte Schriften zum Alten und Neuen Testament*), vol. III, Urachhaus, Stuttgart, 1982, pp. 191–192.

sufită a acestei axiome se poate găsi în următoarea „parabolă“ culeasă din Jalaluddin Rumi (înțeleptul persan care, în treacăt fie spus, vorbea despre ziua morții sale ca despre „ziua nunții“): „Un om a venit la casa prietenului său iubit și a bătut la ușă: „Cine e acolo?“ a întrebat o voce dinăuntru. „Eu sunt“ – a răspuns omul. „Nu e loc aici și pentru tine, și pentru mine“ – a răspuns vocea. Și ușa a rămas închisă. După mulți ani de singurătate și sărăcie, omul a revenit și a bătut la ușă. „Cine e acolo?“ – a întrebat din nou vocea dinăuntru. „Tu“ – a sunat răspunsul. Și ușa i s-a deschis“.[1] Ne aflăm dinaintea unei subtile disjuncții între „eu“ și „persoană“. „Persoana“ – concept central în teologia creștină – e tocmai ceea ce își afirmă deplinătatea, *după ce* eul a fost „disciplinat“, redus la calitatea de simplu agent al interlocuției: un „indicator“ mai mult decât un „actant“. „Persoana“ are, s-a putut spune, o dimensiune „extatică“. Dar nu e locul aici să intrăm în detaliul acestei disjuncții.

---

1. O variantă versificată a acestei parabole se găsește în Jalaluddin Rumi, *Meditații și parabole*, selecție, traducere din limba persană și note de Otto Starck, Kriterion, București, 2002, p. 183. *Cf.* și comentariul lui Rumi însuși, *ibidem*, p. 229: „În prezența lui Dumnezeu nu pot coexista două *euri*. Tu spui *eu* și El spune *Eu*. Ori tu dispari în fața Lui, ori Eu în fața ta, ca să nu rămână nici o urmă de dualitate. Dar cum e imposibil și de neconceput ca Dumnezeu să moară, tu trebuie să fii cel care dispare, ca El să ți se descopere și dualitatea să se anuleze.“ Înainte ca această „identificare“ să se producă, omul trăiește într-o simultană înstrăinare de sine și de Dumnezeul său. (Fericitul Augustin, *Confesiuni*, trad. din latină, studiu introductiv și note de Gh.I. Șerban, Humanitas, București, 2005, cartea a zecea, cap. XXVII: „Și iată că Tu te aflai înlăuntrul meu, iar eu în afară […]. Tu erai cu mine, dar eu nu eram cu Tine; mă țineau departe de Tine acele lucruri care, dacă n-ar fi fost întru Tine, nici n-ar fi existat.“)

Deocamdată, ne mulțumim să spunem că singura „acțiune“ îngăduită eului când se află în fața ușilor închise e anularea de sine, sacrificiul ca probă a identificării cu Cel care stă „aproape, lângă uși“ (Matei 24, 33). E de prisos să adăugăm că, dinaintea ușii care duce în afara lumii, nici o ideologie nu e valabilă. Ideologiile construiesc, toate, pe supremația de principiu a „Eului“: a eului individual, căruia i se promite fericirea imanentă, sau a eului comunitar, de „clasă“, căruia i se promite suveranitate pe termen nelimitat. Ideologiile evacuează „persoana“ tocmai pentru a exalta eul mundan, pentru a reteza perspectiva transcendenței. Toate ușile duc, pentru ideolog, spre *dincoace*. „Dincolo“ nu e, pentru ele, decât pură fumisterie, „opium“, proiecție evazionistă. „Lângă uși“ nu e nimeni. Paradisul e după colț, în consiliul de administrație al cine știe cărei „solidarități“ corporatiste.

3
Trei feluri de risipă

Fiul risipitor

Luca 15, 11–32: *Și a zis: „Un om avea doi fii. Și cel mai tânăr din ei i-a zis tatălui său: Tată, dă-mi partea de avere ce mi se cuvine. Și el le-a împărțit averea. Și nu după multe zile, adunând toate, fiul cel mai tânăr s-a dus într-o țară-ndepărtată și acolo și-a risipit averea trăind în desfrânări. Și după ce a cheltuit totul, s-a făcut foamete mare în țara aceea și el a început să ducă lipsă. Și ducându-se, s-a alipit de unul din locuitorii acelei țări, iar acesta l-a trimis la țarinile sale să pască porcii. Și dorea să-și sature pântecele din roșcovele pe care le mâncau porcii, dar nimeni nu-i dădea. Dar venindu-și în sine, a zis: Câți argați ai tatălui meu sunt îndestulați de pâine, iar eu pier aici de foame! Sculându-mă, mă voi duce la tatăl meu și-i voi spune: Tată, greșit-am Cerului și față de tine; nu mai sunt vrednic să mă numesc fiul tău. Fă-mă ca pe unul din argații tăi. Și sculându-se, a venit la tatăl său. Și încă departe fiind el, tatăl său l-a văzut și i s-a făcut milă și, alergând, i-a căzut pe grumaz și l-a sărutat. Și i-a zis fiul: Tată, greșit-am Cerului și față de tine și nu mai sunt vrednic să mă numesc fiul tău. Și a zis tatăl către slugile sale: Aduceți-i degrabă haina cea mai scumpă și-l îmbrăcați, și inel puneți-i pe mână, și încălțăminte*

în picioare; și aduceți vițelul cel îngrășat, înjunghiați-l și, mâncând, să ne veselim; căci acest fiu al meu era mort și a înviat, pierdut era și s-a aflat. Și au început să se veselească. Iar fiul lui cel mai mare era la țarină. Și când a venit și s-a apropiat de casă, a auzit cântece și jocuri. Și chemând-o pe una din slugi, a întrebat: Ce sunt acestea? Iar ea i-a spus: Fratele tău a venit și tatăl tău a înjunghiat vițelul cel îngrășat, pentru că l-a primit sănătos. Și el s-a mâniat și nu voia să intre; dar tatăl său, ieșind, îl ruga. Iar el, răspunzând, i-a zis tatălui său: Iată, de atâția ani îți slujesc și niciodată nu ți-am călcat porunca. Și mie niciodată nu mi-ai dat un ied, ca să mă veselesc cu prietenii mei; dar când a venit acest fiu al tău, care ți-a mâncat averea cu desfrânatele, pentru el ai înjunghiat vițelul cel îngrășat… Iar el i-a zis: Fiule, tu-ntotdeauna ești cu mine și toate ale mele ale tale sunt. Trebuia însă să ne veselim și să ne bucurăm, căci fratele tău acesta mort era și a înviat, pierdut era și s-a aflat.“

Exegeza de până acum, mai veche sau mai nouă, n-a căzut încă de acord asupra *adevăratului* personaj principal al acestei parabole, cea mai lungă și mai cunoscută dintre toate parabolele evanghelice. În funcție de feluritele ipoteze și opțiuni, ea a căpătat, de aceea, titluri diferite. Cel mai răspândit este Parabola fiului risipitor sau Întoarcerea fiului risipitor. Dar s-a propus și Parabola tatălui iubitor, Parabola tatălui care așteaptă, Parabola celor doi fii, Parabola compasiunii tatălui și a celor doi fii pierduți sau Parabola tatălui iubitor și a fiului mânios.[1] Nu se poate contesta

1. *Cf.* K. Snodgrass, *op. cit.*, p. 118 și notele 125, 127, 128 de la p. 622.

legitimitatea tuturor acestor formule. E ușor de susținut că fiul plecat de-acasă e declanșatorul și axa întregii povești, dar e la fel de evident că, fără reacția recalcitrantă a fratelui mai mare, rămas „la țarină“, parabola își ratează sensul, mai ales dacă ne gândim că ea e rostită ca răspuns la cârtelile fariseilor și cărturarilor, contrariați de disponibilitatea hristică față de cei „pierduți“ (vameși și păcătoși). „Publicul“ parabolei este, în fond, o sumă de „fii“ mânioși, ofensați în „cumințenia“ lor de comportamentul lui Iisus. Pe de altă parte, cei doi fii nu se definesc decât prin răzvrătirea lor față de figura tatălui, iar purtarea lui față de amândoi e cheia ultimă a narațiunii.

Dramaturgia textului îngăduie, în principiu, fiecăruia dintre cele trei personaje să ocupe avanscena. Dar adevăratul „erou“ al parabolei, aura încăpătoare care îi învăluie pe toți, experiența care îi adună laolaltă în aceeași intrigă este *risipirea* însăși. Parabola vorbește, credem, despre trei feluri de risipă, de natură să reformuleze imaginea comună pe care o avem despre faptul de a risipi, de a *te* risipi, de a *orienta* risipa spre pierderea de sine sau, dimpotrivă, spre mântuire.

a. *Risipa de risipire*. E risipa pe care o întruchipează fratele cel mic. Ea include următoarele etape: α. decizia de a pleca, β. împărțirea prematură a averii paterne, γ. stabilirea într-o țară îndepărtată, δ. viața dezordonată, ε. sărăcia, ζ. „alipirea“ de un străin, η. acceptarea unei slujbe înjositoare (îngrijitor de porci), θ. foamea, ι. amintirea îndestulării de-acasă, κ. decizia întoarcerii, λ. acceptarea smerită a greșelii, μ. re-învestirea, prin compasiunea tatălui, ca fiu recuperat. Fratele cel mic acționează în numele unei opțiuni în care libertatea

e gândită ca *nesupunere*: nesupunere față de economia tradițională a familiei, reprezentată prin tatăl său, și nesupunere față de cutuma comunității (în mod normal averea nu se împărțea între frați înainte de moartea tatălui). Fiul neascultător alege *depărtarea* și, prin aceasta, „*exterioritatea*“ față de ordinea protectoare a mediului imediat. E de observat că tatăl nu opune nici o rezistență nevoii de „independență“ a fiului său.[1] Ca urmare, fiul duce, peste mări și țări, o viață destrămătoare și ajunge la sapă de lemn. Textul spune (v. 13): „…și-a risipit averea trăind în desfătări“. Verbul grecesc pentru „a risipi“ este *diaskorpizo*. El semnalează, aici ca și în Parabola ispravnicului nedrept (Luca 16, 1), risipirea păguboasă a unei averi. Alteori însă (Matei 26, 31; Marcu 14, 27, dar și Ioan 11, 52 sau Fapte 5, 37), e vorba de *împrăștierea* turmei rămase fără păstor, respectiv de disoluția unei comunități căreia i s-a luat reperul. La Matei 25, 24, 26, același verb se referă la gestul agricultorului de a arunca (răspândi) sămânța, pentru a avea ce aduna la recoltă. Risipa fiului neascultător are câte ceva din toate aceste sensuri. E risipă de bani, dar e și pierderea reperelor, dezorientarea inerentă oricărei dislocări existențiale, după cum este, în cele din urmă, „sămânța“ paradoxală a întoarcerii lui la sine și la ai săi: fiul a trebuit să se risipească, să-și iasă din fire, să se

---

1. Ni se pare cu totul străină de intenția textului ideea multor exegeți (de la von Harnack și Jeremias la Bornhäuser și Eta Linnemann), după care plecarea iudeilor tineri în afara Palestinei era curentă și chiar dezirabilă în ambianța epocii, caz în care decizia fiului risipitor e aproape o virtute! *Cf.* Georg Eichholz, *Gleichnisse der Evangelien. Form. Überlieferung. Auslegung*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1984, p. 202.

arunce în înstrăinarea „străinătății“, pentru a se regăsi. S-a sădit, necugetat, într-un teren ostil pentru a reintegra nevoia țarinii domestice. Eroarea sa capitală rămâne faptul de a fi plecat, de a fi încetat să mai fie „la locul lui“ și, de fapt, de a nu-și mai găsi locul. „Viața desfrânată“ nu e decât rezultatul acestui *amplasament vicios*. De altfel, traducerea românească (dar și cele din alte limbi) simplifică oarecum sensul cuvântului grecesc *asotos*, care e ceva mai difuz. Echivalența cea mai adecvată ni se pare cea propusă de Hans Weder pentru varianta germană: *heilloses Leben*: viață fără orizont de salvare, viață care uită de Dumnezeu și e uitată de Dumnezeu. Am putea folosi și alte adjective: viață smintită, neorânduită, extravagantă, scandaloasă, iresponsabilă, dezonorantă, sălbatică, disolută, deviantă, licențioasă, neîngrijită, dezmățată. Pe scurt, viață risipită fără măsură, viață „de pierzanie“. Dar asemenea derapaje sunt posibile și ca simple „păcate de tinerețe“ (*Cf.* Ieremia 31, 19), chiar dacă rămâi acasă. Viața din exil a fiului risipitor e mai mult decât atât: e o investiție impulsivă într-o imagine utopică a *libertății*, într-o abstracțiune. E un fel de cult juvenil al *independenței* nelimitate, al *noutății* absolute. Numai că renunțarea la dependența (salutară) față de „așezarea“ patriarhală a lucrurilor se transformă în dependența (degradantă) față de un necunoscut („s-a alipit de unul din locuitorii acelei țări“)[1]. Ca urmare, situația degenerează până la limita supraviețuirii: umilinței de a slugări animale impure (cum erau

1. *Cf.* Wolfgang Harnisch, *Die Gleichnis-erzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2001, p. 204.

socotiți porcii în mediul iudaic), îi urmează foamea brutală, într-o deplină singurătate („nimeni nu-i dădea“). E momentul în care, împins de *nevoie* și de *amintirea* bunăstării pierdute, fiul recunoaște din nou *autoritatea* paternă și hotărăște să se întoarcă. „Venindu-și în sine“ (în sinele din care fusese absent), el își recunoaște greșeala și e dispus să accepte cea mai de jos poziție din gospodăria tatălui. Nimic romanțios în decizia celui „pierdut“. Nu o fierbinte căință și nici măcar dorul de acasă nu sunt motivațiile sale. Singurul merit care i se poate recunoaște este că, pentru nebunia sa, nu îi face vinovați pe alții[1]. În rest, a băut cupa risipirii până la capăt. A făcut risipă de risipirea sa, a trăit pe cont propriu o coborâre în infern. Și în ciuda traiectoriei sale – ireversibilă în aparență – a putut fi recuperat, reașezat în condiția filialității. Dar, pentru ca această nesperată re-învestitură să aibă loc, trebuia să intre în scenă, compensator, un alt tip de risipă, risipa pe care o întruchipează tatăl și despre care vom vorbi imediat. Deocamdată, avem de consemnat și partitura fratelui cel mare, fratele obedient, rămas acasă.

b. *Risipa de cumințenie*[2]. Poate fi cineva *prea* cuminte? Da, dacă sursa cumințeniei nu e jertfa *ascultării*, disciplina auto-impusă a uitării de sine, recunoașterea unei autorități suverane. Cumințenia poate fi și aliniere obtuză, lipsă de

---

1. *Ibidem*, p. 204. *Cf.* și Dan Otto Via, *Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existentiale Dimension*, ed. cit., p. 157.

2. Componenta oximoronică a acestei formulări nu e străină textului biblic. *Cf.* Proverbe 28, 19: „belșug de sărăcie“ (în traducerea lui Cristian Bădiliță, leneșul „se va umple de sărăcie“).

imaginație și de curaj. O dată mai mult, gândirea în alb-negru a eticului devenit ideologie e suspendată de discursul hristic. Fratele cel mic a întâlnit, în vârtejul risipirii sale, sărăcia concretă, penuria drastică a mijloacelor de subzistență. Fratele cel mare face însă și el, în alt fel, experiența sărăciei: e în situația de a-și da în vileag puținătatea sufletească, sărăcia interioară. Cuminţenia lui e resentimentară și revendicativă. O folosește ca argument al superiorității sale morale, se plânge că virtutea lui n-a fost răsplătită și își acuză tatăl de inechitate, de părtinire vinovată. Corolarul nemulțumirii sale e incapacitatea de a se bucura, refuzul obidit al serbării, pizma. Avem, așadar, pe de o parte, *suspensia* morală a fiului risipitor și, pe de alta, *suficiența morală* a fratelui său. Aluzia la farisei și cărturari e transparentă. Ei văd în respectarea strictă a Legii o justificare îndestulătoare pentru recompensa supremă. Își asumă virtutea ca pe un *merit*, ceea ce o anulează ca virtute. Se iubesc și se compătimesc pe ei înșiși, sunt invidioși pe șansa păcătoșilor iertați și gândesc mântuirea ca pe o problemă de contabilitate, de negustorie îngustă: livrezi „corectitudine", capeți bile albe la Judecata din Urmă. Problema harului e, astfel, pusă între paranteze. Se atentează, în fond, la libertatea lui Dumnezeu, care nu e lăsat să *dăruiască*, ci constrâns să achite o geometrică notă de plată. În definitiv, nu mai rămâne nimic de judecat: e suficient să etalezi un portret „respectabil" pentru a fi prompt recompensat. Fariseii și cărturarii sunt, firește, doar o referință conjuncturală. Parabola vizează orice tip de comportament care confundă viața credinței cu o pură birocrație etică și rituală. „Ortodoxia" cu „ortopraxia". Tema

e reluată insistent în Parabola vameșului și fariseului (Luca 18, 9–14), rostită anume „pentru unii care se credeau că sunt drepți și-i disprețuiau pe ceilalți“. Fratele cel mare este, după amuzanta formulă a lui Robert Farrar Capon, *Mr. Respectability*, *Monsieur Comptabilité*, un funcționar al „performanței“ rentabile.[1] E de o hărnicie inerțială, de o sobrietate sterilă, și e, în genere, prost dispus. Bombăne, strâmbă din nas, îi judecă pe toți cei din jur și se simte iritat de orice formă de bucurie. Pe scurt, un personaj pe care propria lui cumințenie îl face nefericit.

c. *Risipa de iubire*. Tatăl din parabolă nu e prea norocos: are doi fii diferiți, care însă, până la urmă, se aseamănă. Amândoi se poartă ca niște răzvrătiți, intră în conflict cu autoritatea paternă, îi sabotează averea sau (și) statutul. Fiecare greșește în felul său, dar amândoi beneficiază, fără discriminare, de iubirea iertătoare a părintelui lor. Dacă vorbim de *risipă* de iubire este pentru că gestul tatălui depășește, în anvergură, generozitatea și căldura de care este capabil, îndeobște, un tată obișnuit. În lumea Vechiului Testament, fiul neascultător și îndărătnic e dus de părinți dinaintea bătrânilor cetății și, drept pedeapsă, este ucis cu pietre (Deuteronomul 21, 18–21). Problema iertării nu se pune. Nesupunerea și viciul sunt păcate capitale. (*Cf.* Proverbe 28, 7: „ Fiul deștept păzește Legea, dar cine paște dezmățul își necinstește tatăl.) În afara cutumei este și modul în care tatăl își întâmpină fiul rătăcit: alergând, căzându-i

1. *Cf.* Robert Farrar Capon, *Kingdom, Grace, Judgement. Paradox, Outrage and Vindication in the Parables of Jesus*, ed. cit., p. 299.

pe grumaz și sărutându-l, înainte ca cel vinovat să-și poată rosti discursul pregătit dinainte. Istoricii ne spun că, în cultura semitică, un bărbat onorabil nu aleargă niciodată. Costumația epocii era de așa natură încât nu puteai alerga fără să-ți ridici roba, ceea ce implica dezvelirea – socotită impudică – a picioarelor. Tatăl acceptă, așadar, din compasiune, o postură indemnă, de dragul unei definitive (și spontane) reconcilieri. Fiul risipitor e gata, la rândul lui, să accepte o poziție servilă în gospodăria tatălui său. Și de o parte, și de alta, orgoliile sunt evacuate. Iar tatăl îi restituie celui care i-a greșit nu doar statutul, firesc, al fiului, ci statutul privilegiat al unui *oaspete de seamă*. În felul acesta, trei atribute constitutive ale unui membru deplin al familiei și al comunității sunt recuperate simbolic: *onoarea* („haina cea mai scumpă"), *autoritatea* (inelul, care se punea, de regulă, pe degetul fiului cel mare, când murea tatăl) și *libertatea* (încălțămintea ca semn distinctiv față de sclavi, care umblau desculți).[1] Totul culminează cu un ospăț sărbătoresc, respectiv cu sacrificarea vițelului cel gras, practicată, în mod normal, numai în împrejurări speciale (*Cf.* 1 Regi 28, 24–25). Pe scurt, tatăl nu iartă, pur și simplu, ci iartă *cu asupra de măsură*, adaugă iertării curente supra-abundența *harului*. Nu doar îl *primește* la sine pe cel „pierdut", ci îi *iese în întâmpinare*. Cu alte cuvinte, ceea ce se petrece nu e o *revenire* a fiului în preajma tatălui, ci o *întâlnire* la care participă amândoi. Fiul se întoarce la tatăl său și tatăl se întoarce la fiul său. (*Cf.* Maleahi 3, 7: „Întoarceți-vă la Mine și Eu Mă

1. *Cf.* A. Hultgren, *op. cit.*, p. 79.

voi întoarce la voi…“)[1] Întâlnirea echivalează, în cazul fiului, cu o „înviere“ („a înviat“, *anastas*, se spune de două ori în cuprinsul textului), așadar cu o reînnoire radicală a vieții și firii sale.

În vreme ce fiul cel mic, plecat departe, e adus aproape, fiul cel mare, rămas aproape, se dovedește a fi și a rămâne departe. Nu i se adresează niciodată tatălui său cu apelativul „tată“, își invocă fratele cu o disprețuitoare distanță („acest fiu al tău“) și își descrie inserția în economia familială drept *slugăreală* perdantă. Dar, ca și în cazul fiului celui mic, tatăl iubește *necondiționat*. El răspunde mâniei tot cu un gest de îmbrățișare: „…tu-ntotdeauna ești cu mine și toate ale mele ale tale sunt“. Nici o risipă a răului nu rezistă risipei sale de bunătate. Iertarea nu se acordă *după reguli* fixe, nu e efectul unei ideologii care mărșăluiește principial. Ea nu răsplătește *merite* (nici unul din cei doi fii nu e absolvit pentru „calitățile“ sale), ci se revarsă miraculos asupra tuturor, ca ploaia fertilă, care nu alege între buni și răi…

Finalul parabolei nu este unul „concluziv“, didactic, (spre deosebire, iarăși, de abuzul sentențios al ideologiilor).

---

1. Un impresionant ecou târziu al parabolei hristice se găsește în *Pesiqta Rabbati* (44, 9), o colecție de omilii la Pentateuch și Profeți, databilă în sec. IX d. Hr. E vorba de un prinț care vrea să se întoarcă, de departe, la tatăl său, dar nu are puterea fizică să o facă. Atunci, tatăl îi trimite următorul mesaj: „Vino înapoi atât cât te țin puterile, iar restul drumului îl voi face eu ca să te întâmpin“ (*apud* K. Snodgrass, *op. cit.*, p. 123). Tot Snodgrass (p. 623, nota 140) semnalează și o istorioară din *Lev. Rab.* (32, 2) despre un rege care îi interzice fiului său să mai intre în palat, dar, pentru a-l putea primi înapoi, dărâmă palatul și construiește unul nou, asupra căruia interdicția să nu mai aibă justificare…

E un final deschis, care oferă audienței un consistent orizont de interogativitate: se reproduc cuvintele tatălui, care explică fiului cel mare rostul petrecerii și al bucuriei, după recuperarea fiului pierdut. Arnold Hultgren are dreptate să observe că nu aflăm nimic despre cele ce vor urma. Nu știm cum va arăta reintegrarea fiului cel mic în noul său statut. Nu știm nici dacă fiul cel mare se va conforma voinței tatălui. Iar dacă parabola se adresează fariseilor și cărturarilor, al căror portret pare a se identifica demonstrativ cu portretul „cuminţeniei" recalcitrante, e greu de spus în ce măsură bunăvoința față de fiul rămas prizonier în litera Legii se va răsfrânge și asupra lor. În definitiv, pentru Iisus, fariseii și cărturarii sunt la fel de păcătoși ca vameșii cu care stă la masă (deși, e drept, spre deosebire de aceia, ei sunt opaci până la ostilitate). Dar nici ei nu sunt plasați în afara dialogului: pildele care se rostesc în prezența lor și *anume* pentru *ei* indică, inevitabil, nu doar o retorică dojenitoare, ci și, eventual, una trezitoare, cu un subton misionar.

O temă importantă a parabolei este aceea a raportului dintre iertare și căință. În text, termenul „tehnic" pentru căință (*metanoia*) nu apare niciodată. Fiul risipitor primește sărutul mântuitor *înainte* de a fi apucat să-și declare, în mod expres, vinovăția[1] (chiar dacă, în gând, programase o recunoaștere a greșelii: „…greșit-am Cerului și față de tine"). Asta ar însemna că *inițiativa* iertării ar aparține strict harului: poți fi iertat și fără să te pocăiești (nici blândețea față de fiul cel mic nu se poate explica prin vreo retractare

1. *Cf.* Georg Eichholz, *op. cit.*, p. 208. Simpla „întoarcere" (*Rückkehr*) e, în ea însăși, o „conversiune" (*Umkehr*).

cuviincioasă din partea lui) și poți să te pocăiești, fără să ai garanția unei mișcări consimțitoare a harului. Sigur de „reușită“ n-ai cum să fii în nici unul din cele două cazuri. Asta presupune, totuși, un mare risc. E ca și cum iertarea dumnezeiască s-ar putea distribui și fără participarea celui iertat. Or, nu e de închipuit o replică iertătoare care să facă abstracție de libertatea fiecărui „pacient“: libertatea de a primi sau de a respinge. Iar această libertate se exprimă tocmai în actul mărturisirii, al căinței și al dorinței de iertare. Nu e mai puțin adevărat că metabolismul iertării divine nu poate fi „sistematizat“ după criteriile judecății omenești. Misterul nu poate fi pus în ecuație. Ne aflăm într-un teritoriu în care nu se lucrează cu certitudini, ci cu speranțe. De aceea, nici „cumințenia“, musculatura morală ostentativă, gata să disprețuiască eșecul altora și să amendeze, arogant, bunătatea iertătorului, când el e dispus să acorde o șansă celor pierduți, nu e calea cea bună, în ciuda stilului ei prezumțios. Important este însă că iertarea adevărată este producătoare de „înviere“. E o specie a *amnistiei*: păcatul e anulat, totul poate fi luat de la început, nimic din tușa sumbră a devierii nu rămâne necurățat.[1] Iertarea așază lumea și omul în starea lor originară. Iertarea, ca risipă a iubirii, rectifică efectele oricărei risipiri malefice. Cu risipa pe risipă călcând.

---

1. Iertarea nu „scuză“, ci suspendă greșeala. *Cf.* C.S. Lewis, *Ferigi și elefanți și alte eseuri despre creștinism*, Humanitas, București, 2011, cap. „Despre iertare“, pp. 49–53. Iertarea ia notă de ceea ce nu e „scuzabil“ în comportamentul uman. Cine are scuze perfect acoperitoare pentru greșelile sale nu are nevoie de iertare. Cel care scuză ține minte ceea ce scuză. Cel care iartă restaurează, așa-zicând, „prezumția de nevinovăție“.

4
Iconomul nedrept și inteligența salvatoare

Iconomul nedrept

Luca 16, 1–13: *Și le spunea și ucenicilor Săi: „Era un om bogat care avea un iconom; și acesta i-a fost pârât că-i risipește avuțiile. Și chemându-l, i-a zis: Ce-i asta ce-aud eu despre tine? Dă-mi socoteala iconomatului tău, fiindcă nu mai poți fi iconom. Iar iconomul și-a zis în sine: Ce-am să mă fac, că stăpânul meu îmi ia iconomatul?: să sap, nu pot; să cerșesc, mi-e rușine… Știu ce-am să fac pentru ca, atunci când voi fi scos din iconomat, ei să mă primească în casele lor. Și chemând, câte unul, pe fiecare din datornicii stăpânului său, i-a zis celui dintâi: Cât îi ești dator stăpânului meu? Iar el a zis: O sută de măsuri de untdelemn. Iconomul i-a zis: Ia-ți zapisul, așază-te și scrie repede cincizeci. După aceea i-a zis altuia: Dar tu, cât ești dator? El i-a spus: O sută de măsuri de grâu. El i-a zis: Ia-ți zapisul și scrie optzeci. Și stăpânul l-a lăudat pe iconomul cel nedrept, fiindcă a lucrat înțeleptește, căci fiii veacului acestuia sunt mai înțelepți în neamul lor decât fiii luminii. Și Eu vă spun: Faceți-vă prieteni prin bogăția nedreaptă, pentru ca, atunci când ea vă va lipsi, ei să vă primească în corturile cele veșnice. Cel ce este credincios în foarte puțin, și în mult e credincios; și cel ce este*

nedrept în foarte puțin, și în mult e nedrept. Deci dacă n-ați fost credincioși în bogăția cea nedreaptă, cine vă va încredința-o pe cea adevărată? Și dacă în ceea ce vă este străin n-ați fost credincioși, cine vă va da ce este al vostru? Nici o slugă nu poate sluji la doi domni; că ori pe unul îl va urî și pe celălalt îl va iubi, ori de unul se va ține și pe celălalt îl va disprețui. Nu puteți să slujiți lui Dumnezeu și lui Mamona."

Travaillons donc à bien penser; voilà le principe de la morale.
(Blaise Pascal, *Œuvres*, Léon Brunschvicg, ed., Hachette, Paris, 1929, vol. 13, p. 263)

Parabola iconomului nedrept trece drept cea mai grea dintre toate parabolele evanghelice. S-a scris despre ea enorm[1], s-au făcut eforturi de tot soiul (cu argumente juridice, financiare, istorice) pentru a face plauzibilă „morala", neconvențională, a poveștii. Cum poate stăpânul (în subtext Iisus însuși) să-l laude pe iconomul cel nedrept pentru o „șmecherie" discutabilă, ba chiar să-l dea de exemplu „fiilor luminii"? În disperare de cauză, s-a încercat lectura textului în cheie ironică.[2] Poate că Iisus vrea tocmai să accentueze asupra deosebirii dintre „descurcăreala" lumească și exigențele Împărăției, sau poate „fiii luminii" sunt o refe-

---

1 Între altele, o carte întreagă: Michael Krämer, *Das Rätsel der Parabel vom ungerechten Verwalter, Lk. 16, 1-13. Auslegungsgeschichte, Umfang, Sinn. Eine Diskussion der Probleme und Lösungsvorschläge der Verwalterparabel von den Vätern bis heute*, PAS-Verlag, Zürich, 1972.

2 *Cf.* Donald R. Fletcher, „The Riddle of the Unjust Steward: Is Irony the Key?", în *Journal of Biblical Literature*, nr. 82, 1963,

rință sarcastică la esenieni[1] sau la farisei[2]. S-a mers până acolo încât să se sugereze că, de fapt, Iisus n-a avut în minte nici un mesaj special, ci a vrut doar, nu fără oarecare umor, să stimuleze o dezbatere liberă.[3]

Din punctul nostru de vedere, înțelesul parabolei se concentrează asupra unui singur cuvânt, cel care desemnează *motivul* surprinzătoarei satisfacții a stăpânului recucerit. Pentru ce anume binemerită risipitorul administrator lauda mai-marelui său? Pentru că „a lucrat înțelepțește" – spune textul: *phronimos epoiesen*. Imediat, cuvântul revine, pentru a caracteriza superioritatea (neașteptată) a „fiilor veacului", care sunt „mai înțelepți" (*phronimoteroi*) decât „fiii luminii". Echivalența *phronimos*–„înțelept" revine și în „Casa zidită pe stâncă", și în Parabola celor zece fecioare (pentru

---

pp. 15–30, și Stanley Porter, „The Parable of the Unjust Steward (Luke 16, 1-13): Irony *Is* the Key", în David J.A. Clines *et al.*, *The Bible in Three Dimensions. Essays in Celebration of Forty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield*, Journal for the Study of the Old Testament, Sheffield, 1990, pp. 127–153. De asemenea, I.J. Du Plessis, „Philanthropy or Sarcasm? Another Look at the Parable of the Dishonest Manager", în *Neotestamentica,* nr. 24, 1990, pp. 1–20.

1. *Cf.* David Flusser, *Judaism and the Origins of Christianity*, Magnes, Jerusalem, 1988, pp. 150–168 (cap. „Jesus' Opinion about the Essenes").

2. *Cf.* C.-S. Abraham Cheong, *A Dialogic Reading of the Steward Parable (Luke 16, 1-9)*, seria „Studies in Biblical Literature", Peter Lang, New York, 2001, p. 109.

3. *Cf.* Paul Trudinger, „Exposing the Depth of Oppression (Luke 16, 1b-8a): The Parable of the Unjust Steward", în George Shillington (ed.), *Jesus and His Parables*, ed. cit., pp. 121–137. Pentru o serie de alte propuneri hermeneutice, *cf.* K. Snodgrass, *op. cit.*, pp. 407–410.

caracterizarea celor cinci fecioare-model), și în Parabola slujitorului credincios și înțelept. Dar nu e prea mult să acordăm tuturor acestor personaje rangul suprem al înțelepciunii? Sau mai exact: nu reducem, astfel, înțelepciunea la o facultate de ordin practic, la o înzestrare relativ comună, de tipul cuminţeniei raționale, al bunului-simț, al „minții sănătoase"? Textul evanghelic știe, de altfel, să facă deosebirea dintre *sophia* și *phronesis*. (*Cf.* Efeseni 1, 8, în care *phronesis* nu mai e tradus prin „înțelepciune", ci prin „pricepere".) Să nu uităm, pe de altă parte, că ni se recomandă să fim „înțelepți" (*phronimoi*) ca șerpii (Matei 10, 16). E limpede că termenul nu se referă, în acest caz, la sublimități sapiențiale, ci la abilitate eficace, la perspicacitate sau, spus pe șleau, la *viclenie*. *Aner phronimos* e, prin urmare, insul ingenios, ager, sagace, opus celui nechibzuit, necugetat, neghiob, netot, nărod, tont, prost. Virtutea lui principală este *sophrosyne*, buna așezare a minții, mintea „întreagă", echilibrul rațional, prudența, incluzând spiritul de moderație, autocontrolul, capacitatea de a evalua corect și prompt orice situație și de a decide comportamentul adecvat. E de adăugat sensul de „cu-minţenie", sobrietate, măsură pe care îl evidențiază câteva pasaje cu referire la ținuta optimă a feminității (1 Timotei 2, 9 și 2, 15). Nu ne aflăm, deci, în spațiul unei solemnități „inițiatice", al unui rafinament cognitiv de elită. Ne aflăm, pur și simplu, în spațiul *inteligenței*, al „prezenței de spirit", al unei subtile *adecvări* la realitate.

Ce spune, prin urmare, Iisus în această parabolă? Mai întâi că, dacă am desfășura, pentru intrarea în Împărăție, tot atâta ingeniozitate, tot atâta preocupare și zel, tot atâta

dexteritate câte cheltuim pentru rezolvarea crizelor lumești, pentru o profitabilă și stabilă instalare în imediat, am fi salvați. Ceea ce e lăudabil în purtarea iconomului întreprinzător nu este astuția sa, oarecum dubioasă, ci capacitatea de a se mobiliza, de a *focaliza* asupra soluției.[1] El caută o ieșire din vârtejul vitreg al conjuncturilor și, pentru asta, își pune, harnic, mintea la contribuție. E un „model“, pe care „fiii luminii“ l-ar putea prelua cu folos de la „fiii veacului“.

Al doilea mesaj al poveștii este *reabilitarea inteligenței ca virtute*. O tradiție confortabilă, de un anumit pitoresc folcloric, înclină să culpabilizeze inteligența ca fiind „luciferică“, născătoare de divagație eretică, de speculativitate abstractă, fără impact asupra vieții duhovnicești. E adevărat: mintea neadusă în inimă și în faptă poate sminti. Riscul inteligenței este *glacialitatea* neangajată, virtuozitatea goală, superbia intelectuală. Pe de altă parte, miza patetică pe simpla emotivitate, pe inflamația sufletească nereflectată, nu e mai puțin primejdioasă. *Fierbințeala* nu e mai puțin dăunătoare decât glacialitatea. Asta nu înseamnă că nu se mântuie decât „deștepții“. Dar nici că recursul la inteligență trebuie evitat, dacă nu direct interzis. Mai mult: lucrarea minții trebuie căutată, stimulată, întreținută. (*Cf.* Proverbe 9, 6: Lepădați lenea minții – *apoleipete aphrosynen* –, căutați să puneți mintea în lucrare – *zetesate phronesin* – și îndreptați-vă înțelegerea prin cunoaștere: *kathorthosate en gnosei synesin.*) Traducerile românești preferă, în genere, să vorbească

1. *Cf.* Tim Schramm, Kathrin Löwenstein, *Unmoralische Helden. Anstößige Gleichnisse Jesu*, ed. cit., 1986, pp. 20–22.

de „înțelepciune“ (ceea ce ni se pare prea mult) sau „cumpătare“ (ceea ce ni se pare prea puțin), după cum pentru *aphrosyne* preferă „nebunie“ sau „sminteală“. Dar în pasajul din Proverbe e vorba, în mod explicit, despre „cunoaștere“ (*gnosis*) și despre „înțelegere“ (*synesis*). Când Scriptura vrea să vorbească despre „înțelepciune“, ea spune, fără ezitare, *sophia* (*cf.* Psalmi 89, 12). Iar în fragmentul din Efeseni deja citat (1, 8), cei doi termeni sunt juxtapuși ca având înțelesuri diferite: *en pase sophia kai phronesei* („în toată înțelepciunea *și* priceperea“). Despre „pricepere“, înțelegere, e vorba și în psalmul 118, versetul 104. Buna cunoaștere a lucrurilor, înțelegerea exactă a împrejurărilor, inteligența contextuală nu pot fi evacuate din viața spirituală ca tot atâtea capcane malefice. Ideologia călâie a „sufletelului“, confundarea nevinovăției și a curățeniei lăuntrice cu o blândă decerebrare nu pot invoca, pentru a se susține, preceptistica lui Iisus. Dimpotrivă, *aphrosyne*, opusă lui *sophrosyne*, e trecută, la Marcu 7, 22, pe o lungă listă de păcate: „…cugetele rele, desfrânările, hoțiile, omorurile, adulterul, lăcomiile, vicleniile, înșelăciunea, nerușinarea, invidia, defăimarea, trufia, ușurătatea“. Explicația traducătorului român pentru echivalarea lui *aphrosyne* cu „ușurătatea“ nu ne convinge. Majoritatea traducerilor străine preferă, ca și în alte locuri, „nebunia“. Doar Luther alege termenul *Unvernunft* (iraționalitate), iar versiunile germane mai noi – direct *Torheit* (neinteligență, prostie), mai aproape de opțiunea Vulgatei pentru *stultitia* (un amestec de stupiditate și nebunie). În mod vădit, iconomul nedrept nu e nici nebun și nu e nici un monument de înțelepciune și cumpătare, de vreme ce nu s-a sfiit să risi-

pească averea stăpânului său. E, pur și simplu, ager la minte, deștept, gata să uzeze, pentru a se salva, de șiretenie și tocmai datorită acestor calități e lăudat și dat de exemplu.[1] Spre consternarea și dezamăgirea predicatorilor intransigenți și a „abstractorilor“ de diafane chintesențe moralizante.

1. *Cf.* Wilhelm Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu. Eine Einführung*, ed. cit., care interpretează parabola ca *„eine Mahnung zur Klugheit“*: o chemare la inteligență, un avertisment în favoarea inteligenței.

ÎNCHEIERE

Critica rațiunii exegetice

Ceea ce urmează este o poveste de laborator. M-am străduit, pregătind această carte, să acopăr scrupulos cât mai mult din bibliografia subiectului și am sfârșit, inevitabil, prin a fi inhibat de cantitatea amețitoare, asfixiantă, a textelor existente. Epuizarea resurselor bibliografice ale *oricărei* cercetări este, astăzi, o utopie. Îmi amintesc că l-am întrebat, acum câțiva ani, pe profesorul Peter Schäfer de la Princeton „cum face“, cum se descurcă atunci când, pentru a se documenta, are de parcurs rafturi întregi de bibliotecă. Mi-a răspuns că trebuie să riști. Dai la o parte tot ce nu ți se pare esențial (bizuindu-te pe instinct și experiență), dar admiți, de la bun început, că te poți înșela grav. Este însă de negândit să citești *tot*. În ce mă privește, am avut norocul, cu două tăișuri, de a beneficia de mijlocirea generoasă și competentă a bibliotecii Institutului de Studii Avansate din Berlin (Wissenschaftskolleg zu Berlin). Zic „cu două tăișuri“, pentru că nu s-a pus, astfel, nici o stavilă apetitului meu cumulativ. Dimpotrivă: am avut acces, practic, la orice, de la opuri compacte la articole de specialitate din publicații de nișă, de la textele clasice la exegeza de ultimă oră. Nu o dată, zelul defrișărilor livrești a blocat redactarea

propriu-zisă. Am fost adesea descurajat (la ce bun încă o carte despre parabole?), sabotat în efortul meu de a fi autentic sau pur și simplu întârziat de exigența unei documentări exhaustive.

În cele din urmă, a trebuit totuși să constat că, din toată tevatura, am avut și multe de învățat. Am înțeles, de pildă, cum se poate *rata* interpretarea parabolelor, cum arată *inapetența doctă* pentru sensul lor, pe scurt, cum poate exegeza, uneori spectaculoasă „tehnic“, să obtureze drumul către text. De asemenea, cum poate „moralina“ (de care vorbea Nietzsche) să reducă anvergura spirituală, temeritatea „scandaloasă“ a unor pasaje scripturare la platitudine didactică și eticism fad. În fine, cum pot feluritele mode ideologice și metodologice să schimonosească intenția originară a textelor, reinventându-le în mod arbitrar, confiscându-le propagandistic.

Le voi lua pe rând. Dar voi începe cu observația că există diferențe însemnate între contribuția bibliografică a diferitelor confesiuni creștine. Inventarul lucrărilor catolice și protestante este infinit mai amplu decât acela al lucrărilor ortodoxe. Nu vreau să intru în labirintul unei tentative de explicație. Fapt e că teologii ortodocși preferă să abordeze parabolele mai curând ca materie omiletică, în vreme ce teologii catolici și protestanți înclină spre studiu istoric și dogmatic. Cei dintâi sunt, preponderent, oameni ai predicii, ceilalți, ai bibliotecii și școlii.[1] Din perspectivă inter-religioasă,

---

1. În bibliografiile curente, perspectiva ortodoxă e reprezentată, în genere, de un singur titlu: Archbishop Dmitri, *The Parables. Biblical, Patristic and Liturgical Interpretation*, St. Vladimir's Seminary

e de menționat și exegeza iudaizantă a parabolelor, foarte utilă pentru înțelegerea raportului existent între ambianța vechi-testamentară și cea rabinică, pe de o parte, și discursul hristic, pe de alta.[1]

Firește, un corp hermeneutic decisiv este cel al literaturii patristice și scolastice, analizate lucid și generos în faimoasa lucrare a lui Henri de Lubac.[2] De Lubac amendează, pe bună dreptate, o anumită aroganță a criticii de text moderne, care se grăbește să situeze exegeza medievală într-un soi de „pre-istorie“, depășită, a interpretării. În același timp, el admite că e posibil ca, în litera lor, textele mai vechi să conțină o mulțime de elemente tranzitorii, pasibile azi de caducitate; „s-o recunoaștem până la capăt, multă maculatură“

Press, Crestwood, New York, 1996. În spațiul românesc, se pot aminti, desigur, importante contribuții omiletice, în lucrările unor Constantin Galeriu, Nicu Steinhardt, Antonie Plămădeală, Teofil Părăian sau ale generațiilor mai noi (Constantin Coman, Vasile Gordon ș.a.). Menționez, cu mulțumiri Părintelui Gordon pentru semnalarea ei, și puțin cunoscuta carte a lui Simion Mehedinți, *Parabole și învățături din Evanghelie*, apărută în 1942 și reeditată în 2002 la Editura Sophia, București.

1. Lista titlurilor e abundentă, începând de la lucrarea clasică a lui Paul Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1904, și continuând, în vremea din urmă, cu David Flusser, *Die rabbinische Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesu*, Peter Lang, Bern, 1981, C. Thoma și M. Wyschogrod, *Parable and Story in Judaism and Christianity*, A Stimulus Book, Paulist Press, New York, Mahwah, 1989, Brad H. Young, *The Parables, Jewish and Christian Interpretation*, Hendrickson Publishers, Peabody, 1998, sau Frank Stern, *A Rabbi Looks at Jesus Parables*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2006.

2. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vol., Cerf, DDB, 1993 (prima ediție: 1959–1965).

(„*beaucoup de fatras*“)[1]. În ele se exprimă, totuși, dincolo de asemenea „pietre de poticnire“, unul din chipurile misterului creștin și o coerență intimă a credinței, greu de regăsit în textele mai noi.

Marea problemă a interpretărilor medievale rămâne, din punctul meu de vedere și nu numai al meu, *abuzul de alegorie*. Am avut ocazia să invoc posibilele efecte negative ale acestui abuz la începutul lucrării de față.[2] A atribui fiecărei componente a parabolelor funcția de „camuflaj“, de transcriere codificată a unui sens ascuns, dar ușor descifrabil, este a reduce interpretarea la o simplă decodificare rebusistică… După ce comunici cititorului că, în cazul „Făcliei sub obroc“, făclia e Hristos, obrocul – legea veterotestamentară, iar sfeșnicul – Biserica drept-credincioșilor, nici cititorul, nici exegetul nu mai au nimic de făcut. *Rien ne va plus!* De asemenea frugale „prescurtări“ hermeneutice nu scapă nici mari și inspirate figuri ale patristicii. Sf. Ioan Gură de Aur însuși rezolvă, de pildă, Parabola celor zece fecioare cu câteva „translații“ previzibile: făcliile reprezintă harul fecioriei, castitatea, iar uleiul – iubirea aproapelui (aici în forma pomenii datorate săracilor). Somnul e, inevitabil, moartea, trezirea e Învierea, iar negustorii de ulei sunt cei sărmani, care dau ocazia celorlalți să-și manifeste iubirea față de aproape. Citită în acești termeni, parabola e o șaradă perfect inteligibilă dacă știi cheia. Ca într-o fabulă oarecare: vulpea e viclenia, corbul e prostănacul sensibil la

1. *Idem*, vol. 2, p. 661.
2. *Cf. supra*, pp. 68-69.

lingușire, *ergo* nu e bine să pleci urechea la lingușiri. Reflecția asupra textului se poate socoti încheiată. Nu mai e nimic de adăugat: ai priceput, poți trece la parabola următoare. Sensul se epuizează într-o maximă, într-o regulă de comportament, într-un aforism.

Să adăugăm că multe dintre exercițiile descifrării alegorice nu se sfiesc să includă transparente (și tendențioase) aluzii de tip confesional sau inter-religios. Cutare parabolă condamnă discret misteriile păgâne, cutare e anti-iudaică. Protestantul vede, în câte o metaforă, un posibil argument împotriva papalității, catolicul încearcă, ici-colo, manevre hermeneutice vag contra-reformiste etc.

E marele merit al teologului protestant german Adolf Jülicher, acela de a fi demontat mecanismul, oarecum facil, al monomaniei alegorizante. În lucrarea sa *Die Gleichnisreden Jesu*, apărută la sfârșitul secolului XIX[1], el merge însă, la rândul lui, prea departe socotind, de pildă, că tot ce e alegorie în Evanghelie nu se poate atribui lui Iisus însuși, ci mai degrabă Evangheliștilor sau Bisericii timpurii. Prea îngustă mi se pare și convingerea sa că parabolele nu pot fi înțelese corect decât într-un singur fel, fără false subtilități, fără presupoziția unor sensuri multiple, suprapuse.

La antipodul acestei „luterane“ sobrietăți, se află omiletica moralizant sentimentală, care dizolvă înțelesul grav și neconvențional al parabolelor într-o mică oră de dirigenție, într-o dădăceală duminicală. E un mod de a nu

1. Două volume republicate într-unul singur la Tübingen în 1910, ediție reprodusă fotomecanic la Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

percepe dimensiunea cosmică, miraculoasă, tainică și în fond „scandaloasă“ a Întrupării. Actul kenotic al Fiului, dispus să treacă hotarul imaginabilului, pentru a asuma un corp omenesc, cu tot balastul lui, de dragul creaturii Sale, ar suna ridicol, dacă rezultatul acestui plonjon halucinant ar fi un compendiu de bună purtare, o sumă, previzibilă, de precepte cuminți. Nu e de crezut că Dumnezeu a venit pe pământ ca să țină un duios discurs de mătușă cumsecade. Tipul acesta de derapaj nu se manifestă, firește, doar în lumea predicației răsăritene. Iată comentariul unui teolog american (episcopalian), exasperat, și el, de platitudinea, de lipsa de anvergură, a multor comentarii la Evanghelie: „Adesea, fie că sunt capete pătrate, fie din lipsa studiului, fie din cauza slabei pregătiri, fie din pură plictiseală, predicatorii aruncă fără grație de la amvon comorile Scripturii, ca pe o grămadă de pești morți. Nici un pic de farmec în monologurile lor, nici o «intrigă», nici o tensiune, nici o intuiție a faptului că oficiul care le-a fost dat e tocmai acela de a administra o casă care nu seamănă cu nici o altă casă. Tot ce obțin e un soi de entuziasm monomaniacal pentru cele două-trei teme care sunt, întâmplător, pe măsura gustului lor bizar: focul iadului, să zicem, sau cursul scurt despre viziunea umanistă a iubirii, sau rețeta rapidă a spiritualității, sau o dăscăleală mediocru moralizantă privind buna purtare, despre care au decis de mult că e mai ușor de înghițit decât paradoxurile Evangheliei. [...] Trebuie să ne rugăm pentru predicatori. Fie ca Dumnezeu să aducă mai repede ziua în care ei vor fi stat suficient de mult în cămara castelului pentru a-și pierde nițeluș mințile dinaintea Cuvântului și a se

îmbăta cu bucurie de textul Scripturii."[1] (Eram foarte tânăr când Părintele Arhim. Benedict Ghiuș, în chilia sa de la Mitropolie, mi-a scris, pe un petic de hârtie, o propoziție din *Breviarul Latin* cu un mesaj asemănător: *Laeti bibamus sobriam profusionem Spiritus*, „Să bem cu bucurie din sobra supraabundență a Spiritului".) În termeni asemănători vorbește și Părintele Arhim. Nicolae Steinhardt: „Cele mai bune și mai frumoase simțăminte ori mai folositoare învățături sunt anihilate de tipizarea verbală, care-i simptom de lene, frică și uscăciune a inimii. Tot atât de dușmănoase sunt stilul pilduitor, edificator, onctuos, stilul emfatic, stilul grandilocvent, sau deprinderea comodă de a reduce predica la repetarea pericopei evanghelice."[2]

Dacă însă comentariul cuminte, sec sau dulceag, lăsat să se dizolve în retorica previzibilă a unui compendiu de etică, își ratează ținta, ne vom grăbi să adăugăm că nici exaltarea imaginației, „talentul" literar și ingeniozitatea pură nu dau rezultate convenabile. André Gide își poate permite, firește, ca artist, să închipuie o versiune a Parabolei fiului risipitor (*Le retour de l'enfant prodigue*) în care, alături de cei doi frați ai pasajului biblic, mai există un al treilea, cel mai tânăr, decis să răzbune eșecul celui întors acasă. El va pleca, la rândul lui, iar „fiul risipitor" îl va încuraja s-o facă: „Iei cu tine toate speranțele mele [...]. Fie să nu te mai întorci niciodată." Dar André Gide nu are pretenții de hermeneut.

1. *Cf.* R.F. Capon, *op. cit.*, p. 143.
2. Nicolae Steinhardt, *Dăruind vei dobândi*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului și Sătmarului, Baia Mare, 1992, p. 243.

În schimb, există „specialiști“ a căror „îndrăzneală“ e cauționată de un cert prestigiu academic. Pentru Charles Hedrick, de pildă, parabolele sunt un fel de „ficțiuni“ cu valoare autonomă, expresii ale unei creativități mai curând literare.[1] Iisus, s-ar zice, e din familia lui Mallarmé. William R. Herzog[2] preferă, dimpotrivă, să-i facă un portret de Che Guevara: un insurgent de stânga, procupat de soarta celor exploatați...

Viciile literalismului placid, ale inflamației literare sau ale zelului ideologic transformă de multe ori parabola în materia primă a unei divagații care pierde cu totul din vedere textul propriu-zis. *Exegeza* e înlocuită prin *eisegeză*: efortul de *a scoate* înțelesul textului din însăși substanța lui se lasă uzurpat de încercarea de *a introduce* în text un înțeles străin de intenția lui originară.[3] Se testează eventualele „lumini“ hermeneutice pe care metode mai mult sau mai puțin noi (structuralism, semiotică, naratologie etc.)[4] le pot aduce în

1. Charles W. Hedrick, *op. cit.* S-a mers până acolo încât să se socotească reușita *estetică* a textului drept criteriu de autenticitate (*cf.* A.T. Cadoux, B.A. (Cape), D.D (London), *op. cit.*, p. 60: „Narațiunea care e mai bună ca narațiune, mai convingătoare, mai coerentă e, probabil, mai aproape de ceea ce a spus cu adevărat Iisus“).

2. *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1994.

3. *Cf.* Klyne R. Snodgrass, „Recent Research on the Parable of the Wicked Tenants. An Assessment, în *Bulletin for Biblical Research*, nr. 8, 1998, p. 187: „Dacă pe vremea lui Adolf Jülicher scandalul consta în alegorizarea parabolelor practicată de Biserică, impolitețea (*the offence*) zilelor noastre e, după părerea mea, o lectură a parabolelor care proiectează asupra lor agenda care ne convine.“

4. *Cf.*, *inter alia*, Jean Delorme (ed.), *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles* (documentele celui de-al XII-lea congres ACFEB, Lyon, 1987), Cerf, Paris, 1989.

clarificarea textului. Se experimentează noi căi de „atac“: marxism, ecologie, sociologie, feminism. Acribia filologică și apetitul tenace al reconstrucției istorice s-au concretizat, de-a lungul anilor, în spectaculoase tentative de a „rescrie“ textul evanghelic, de a căuta un „*Urtext*“, un text prim, curățat de probabile intervenții „interesate“ ale Evangheliștilor sau de adaosurile „propagandistice“ ale Bisericii timpurii. Exegeza aplicată n-a întârziat să amendeze acest tip de malformație erudită. Iată un pertinent comentariu al profesorului Klyne Snodgrass: „Fără îndoială, textele Scripturii au fost modelate de tradiție și de Evangheliști, în funcție de context și de propriile lor convingeri. Cu toate acestea, un alt text, cum ar fi, de pildă, un *Urtext* nu este și nu poate fi obiectul cercetării noastre. Singurul text pe care îl avem e textul Scripturii.“[1]

Firește, nu propun să evacuăm, în mod autoritar, libertatea oricărui cititor de a găsi în text sensuri noi, conforme cu propria lui formație și angajare intelectuală. Dar a *reinventa* textul, abandonând cu totul intenția care l-a produs, a căuta în el o tematică fără legătură cu tematica lui constitutivă e ilegitim și contraproductiv.[2] Nu se pot contesta

---

1. *Ibidem*, p. 209. *Cf.* și comentariul, de un benign sarcasm, al lui C.S. Lewis, în *Ferigi și elefanți și alte eseuri despre creștinism*, Humanitas, București, 2011, pp. 133 și urm.

2. Îmi amintesc de stupoarea cu care am descoperit, pe vremea studenției, în fișierul bibliotecii Academiei Române, o teză de doctorat cu titlul „Probleme de ginecologie și obstetrică în teatrul lui Shakespeare“. De ce nu? Dar să nu mi se spună că, printr-o asemenea cercetare, înțelegerea lui Shakespeare iese în câștig…

beneficiile unei bune informări asupra împrejurărilor specifice în care textul a fost rostit și scris. E foarte instructiv să ne putem reprezenta ceea ce Hermann Gunkel și, după el, o lungă serie de bibliști au numit „Sitz im Leben“, contextul istoric și social al apariției și distribuției textului. Dar avertizăm asupra riscului de a eșua în erudiție goală, de a focaliza halucinatoriu asupra unor detalii anexe care nu favorizează în nici un fel, ba dimpotrivă, o lectură comprehensivă. Pe de altă parte, nu se cuvine să pierdem din vedere faptul că Iisus se adresează *și* cititorului de azi, lumii sale, așa cum se adresa contemporanilor săi. A sugera că El nu poate fi înțeles decât contextual, în mediul acțiunii Sale nemijlocite, e a-L citi arheologic, comemorativ, fără nici un folos. După cum a-L citi strict din unghiul deprinderilor, achizițiilor metodologice, idiosincrasiilor și modelor de ultimă oră e a cădea victima unei anamorfoze derutante și păguboase. Într-un anumit sens, a spus-o El însuși, printr-o scurtă parabolă: „Nimeni nu coase la haină veche petic dintr-un postav nou; altfel, peticul nou va trage din haina veche și se va face o ruptură mai rea. De asemenea, nimeni nu pune vin nou în burdufuri vechi; altfel, vinul nou sparge burdufurile și vinul se varsă și burdufurile se strică; ci vinul nou trebuie pus în burdufuri noi“ (Marcu 2, 21. *Cf.* și Matei 9, 16–17). Interpretarea tradițională a acestei parabole pune accetul pe contrastul dintre iudaitate (respectiv Vechiul Testament) și creștinătate (respectiv Noul Testament): *Legea* pe de o parte și *Credința* pe de alta. Secolul al XIX-lea nu s-a sfiit să valorifice textul ca apologie a Noului, ca legitimare a acțiunii

revoluționare.[1] Dar parabola este rostită ca răspuns la o întrebare despre oportunitatea postului (Marcu 2, 18). În discuție apare, astfel, problema *adecvării*, a gestului cuvenit la momentul cuvenit. Noutatea vine cu alt tip de exigențe și reguli, greu de conciliat cu exigențele și regulile mai vechi. Soluțiile eclectice au efecte negative pentru ambele tabere. Metodologiile noi se vor fi dovedind utile, când e vorba de o tematică de cercetare nouă („vin nou în burdufuri noi“). Dar când e vorba de o tematică veche până la a fi atemporală, riscul inadecvării e foarte ridicat. „Savanții – spunea Hermann Hesse – strică întotdeauna vinul vechi recurgând la burdufuri noi“[2]. Iar vinul vechi nu e nici pe departe într-o poziție dezavantajată față de cel fraged al ultimei recolte. Nu întâmplător, Evanghelia după Luca adaugă parabolei un final semnificativ (reluat și în versiunea oferită de Evanghelia după Toma, loghionul 47): „Și nimeni, după ce a băut vin vechi, nu vrea de cel nou, că zice: Mai bun e cel vechi.“[3] A te bucura de un vin vechi fără ideea fixă a „actualizării“, fără scenografia cochetă a ingeniozității „branșate“, fără tapaj „metodologic“ de catedră nu înseamnă a fi opac la sunetul veacului, a te ține, dogmatic, la distanță de orice înnoire fertilă. Înseamnă, pur și simplu, a păstra măsura, a nu manipula textele de dragul

1. *Cf.* Martin Leutzsch, „Was passt und was nicht (Vom alten Mantel und vom neuen Wein)“, în R. Zimmermann, *Kompendium*…, ed. cit., p. 277. Sunt citați Heine, Marx și Engels, Gutzkow etc.

2. *Apud* Martin Leutzsch, art. cit., p. 277.

3. *Cf.* și Cartea Înțelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah 9, 10: „Vin nou, prieten nou… lasă-l să se învechească, și-l vei bea cu plăcere.“

spectacolului academic sau al opțiunilor tale cotidiene. Cei care cred că savantul și hermeneutul de azi înțelege *neapărat* mai bine un text vechi decât toți aceia care au fost contemporani cu însăși producerea textului iau drept garantată o competență iluzorie. C.S. Lewis o spune în câteva fraze cât se poate de clare și potrivite: „Ideea că un om sau un scriitor este obscur pentru cei care au trăit în aceeași cultură, au vorbit aceeași limbă, au împărtășit aceeași gamă de imagini și de presupoziții inconștiente, dar limpede pentru cei care nu se bucură de nici unul din dintre aceste avantaje este ridicolă, în opinia mea. Există, în această idee, o improbabilitate *a priori* pe care aproape nici un argument și nici o dovadă nu o pot contracara"[1]. Sau: „…criticii biblici vorbesc pur și simplu în calitate de oameni; oameni influențați în mod evident de spiritul veacului în care au crescut și, probabil, nu suficient de critici față de el".[2] Cât despre marii inovatori subtili, aceștia „îmi cer să cred că ei pot citi texte vechi printre rânduri; dovada este incapacitatea lor evidentă de a citi (în orice sens care merită discutat) rândurile însele. Au pretenția că văd sporii de ferigă, dar nu zăresc un elefant la zece metri depărtare, ziua în amiaza mare"[3].

În cele ce urmează, vom face un inventar rapid, dar caracteristic, al savantlâcului steril, al erudiției divagatorii, abundent prezentă în bibliografia „de lucru" a parabolelor

1. *Cf.* C.S. Lewis, *op. cit.*, p. 132.
2. *Ibidem*, p. 133.
3. *Ibidem*, pp. 130–131.

neo-testamentare. Vom arăta cum se poate trece *pe lângă* text, cum se pot sacrifica substanța și finalitatea lui, prin pretențioase sondaje colaterale. Necesitatea de a livra cititorului o sumă de *realia*, de informații concrete privind una sau alta din părțile componente ale unui discurs nu e de pus la îndoială. Grav e când, concentrat pe *realia*, eruditul pierde din vedere *realitatea* scripturară și eșuează în plin *supra-realism*. Grav e când se caută „sporii de ferigă" și nu se mai vede „elefantul", aflat în plină lumină.

Se poate admite, desigur, că nu e lipsit de interes să te întrebi, citind Parabola drahmei pierdute, cam cât valora o drahmă. Dacă valora puțin (ceea ce e adevărat: cât un dinar roman, adică valoarea salariului pe o zi al unui muncitor agricol sau al unui soldat), atunci sărăcia femeii din parabolă e certă și asta explică febrilitatea căutărilor ei. Dar e lipsit de interes să dezbați dacă drahma cu pricina e parte dintr-o salbă sau dintr-un ornament capilar, cu detalii despre dimensiunile monedei și despre posibilitatea de a o găuri pentru a o înșirui pe un șnur.[1] La fel, e neesențial să știi câți oameni pot mânca dintr-un vițel, chiar dacă, prin asta, poți dovedi că petrecerea organizată de tatăl fiului risipitor era una de anvergură.[2] Parabola prietenului de la

1. *Cf.* J. Derrett, „Fresh Light on the Lost Sheep and the Lost Coin", în *New Testament Studies*, nr. 26, 1979, pp. 40–41 (*versus* E.F.F. Bishop, *Jesus of Palestine: The Local Background to the Gospel Documents*, Lutterworth Press, London, 1955, pp. 134–135).

2. K. Bailey se străduiește să demonstreze că era vorba de vreo 200 de inși, adică toți membrii familiei, plus notabilitățile locale (*Finding the Lost. Cultural Keys to Luke 15*, Concordia Publishing House, St. Louis, 1992, p. 155).

miezul nopții stârnește și ea tot soiul de curiozități maniacale. De ce „vizitatorul“ nocturn cere trei pâini? De ce *trei*? Marele J. Jeremias se gândește că or fi fost foarte mici și, deci, una singură nu ajungea pentru o masă.[1] Neobositul Kenneth Bailey, citat adineaori, crede că cele trei pâini urmau a se distribui după un model vetero-testamentar (*cf.* 1 Regi 10, 3–4): una rămânea gazdei, una se mânca pe loc, iar a treia se punea în traista călătorului.[2] Alții văd în numărul pâinilor un semn de generozitate amicală, alții încearcă să-și imagineze *ce* se mânca la cina târzie a poveștii: pâine goală, sau pâine cu ceva (sau muiată în ceva). Insurgentul W.R. Herzog crede că sărăcia bucatelor e, prin contrast, o aluzie provocatoare la mesele „nerușinat“ de bogate ale mai-marilor zilei.[3]

Obsesii numerice irelevante apar și în legătură cu alte parabole. De ce *zece* fecioare? Moisés Mayordomo socotește că zece e, în acest caz, un număr exagerat de mare și îl citează pe Plutarh, după care și cinci ar fi fost prea mult pentru o nuntă obișnuită.[4] Christine Gerber se arată neliniștită de neclaritatea din Parabola slugilor veghetoare cu privire la numărul exact al personajelor (de *câte* slugi e vorba?).[5] Para-

---

1. J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, ed. a II-a, Prentice Hall, New Jersey, 1972, p. 157.

2. K. Bailey, *Poet and Peasant. A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke*, Eerdmans, Grand Rapids, 1977, p. 123.

3. William. R. Herzog, *op. cit.*, pp. 212–214.

4. *Cf.* M. Mayordomo, „Kluge Mädchen kommen überall hin… (Von den zehn Jungfrauen)“, în R. Zimmermann, *Kompendium…*, ed. cit., p. 497.

5. Christine Gerber, „Wann aus Sklavinnen un Sklaven Gäste ihres Herren werden (Von den wachenden Knechten)“, în R. Zimmermann, *Kompendium…*, ed. cit., p. 574.

bola semănătorului e, și ea, plină de „neclarități": este multiplicarea recoltei de care se vorbește la sfârșit (treizeci, șaizeci, o sută) plauzibilă în termeni reali? Da, răspunde Gustav Dalman, dar numai pe valea Iordanului[1]. Nu, e de părere Robert McIver: și de treizeci de ori mai mult decât s-a semănat ar fi fost o reușită miraculoasă.[2] Este evident că „astfel de numărători sunt în afara chestiunii"[3], dar ele fac totuși să curgă multă cerneală. Altă „problemă": *ce* semăna semănătorul? (Apropo: de ce nu „semănătorul/semănătoarea, de vreme ce la câmp munceau și femei?) Grâu? Orz? Ovăz? Mei? Și cum se proceda în Palestina secolului I d. Hr.? Întâi se semăna și abia apoi se ara (ipoteză preferată de J. Jeremias în celebra sa monografie despre parabole[4], pentru a explica „realist" de ce apar și buruieni printre cereale), sau viceversa (cum pretinde K.G. White[5])?

Lista întrebărilor „edificatoare" pe care exegeții le întorc, conștiincios, pe toate părțile poate continua la nesfârșit. În Parabola năvodului se vorbește de „tot felul de pești". Ei bine, *câte* feluri? 19? 24? 11, ca în apa Iordanului? 78, ca pe coasta Mediteranei? 12, ca în lacul Huleh?[6] Casa zidită pe stâncă e oare vecină cu casa zidită pe nisip? Și nu ne-ar

---

1. G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, 7 vol., C. Bertelsmann Verlag, Gütersloch, 1928–1941, vol. 3, pp. 153, 156.

2. R.K. McIver, „One Hundred-Fold Yield – Miraculous or Mundane? Matt. 13, 8, 23; Mk. 4, 8, 20; Lk. 8, 8", în *New Testament Studies*, nr. 49, 1994.

3. A. Hultgren, *op. cit.*, p. 188.

4. J. Jeremias, *op. cit.*, pp. 7 și urm.

5. K.D. White, „The Parable of the Sower", în *Journal of Theological Studies. n.s.*, nr. 15, 1964, pp. 300–307.

6. *Cf.* A. Hultgren, *op. cit.*, p. 305, n. 6.

ajuta să știm cum se construia o fundație pe vremea lui Iisus? (citând, de pildă, din Vitruviu)?[1] Dar făcliile (*lampadas*) din Parabola celor zece fecioare? Sunt ele torțe (din lemn), sau o specie de opaiț (din lut sau metal, cu fitil)? Iar petrecerea despre care se vorbește unde are loc? La părinții miresei, sau în casa mirelui? Și fecioarele cine sunt? Escorta fetei, sau cameristele băiatului?[2] Nu e clar nici dacă cele două grupe de copii care nu reușesc să se joace împreună (Parabola copiilor din piețe) sunt suficient de bine definite. Grupa veselă e alcătuită din băieți, iar cea tristă din fete? Sau avem de-a face cu o massă omogenă, ca să fie plauzibilă comparația cu „neamul acesta"[3]? Aceeași parabolă pune delicate probleme de „fiziologie mistică", și nu de azi, de ieri! Dacă Iisus mănâncă și bea, cum vom rezolva teologic problema digestiei sacre? Sf. Irineu nu se sfiește să o calificе drept semn al „umanității" hristice. Tertullian e contra. Clement din Alexandria încearcă să concilieze cele două poziții, arătând că, în cazul lui Iisus, trebuie să ne imaginăm un fel de combustie spontană care distruge fără reziduuri hrana asimilată.[4] Comoara ascunsă în țarină stârnește complicate dileme juridice. Găsitorul comorii dă de ea umblând pe un teren care nu-i aparținea. Mai întâi: ce căuta acolo? Era un oarecare lucrător agricol pe tarlaua

---

1. *Cf.* R. Zimmermann, *Kompendium*..., ed. cit., p. 94.

2. *Cf.* Pentru întreaga discuție, *cf.* Klyne R. Snodgrass, *Stories with Intent*..., ed. cit., pp. 512 și urm.

3. *Cf.* Peter Müller, „Vom misslingenden Spiel (Von der spielenden Kindern)", în R. Zimmermann, *Kompendium*..., ed. cit., p. 103.

4 *Cf. ibidem*, p. 109.

proprietarului (J. Jeremias)? Nu se prea potrivește, de vreme ce aflăm că a fost suficient de înstărit ca să cumpere terenul. Pe de altă parte, odată ce a găsit comoara n-ar fi fost normal să-l anunțe pe proprietar? Iar după ce a devenit proprietar el însuși, deținea el, de drept, și ceea ce se găsea în subsolul tarlalei cumpărate? Se invocă pasaje din *Mishna*, din care rezultă că tot ce se găsește în perimetrul unei proprietăți aparține proprietarului, cu excepția banilor, care revin găsitorului. Dar în parabolă nu se specifică natura comorii. Chestiunea rămâne, așadar, în suspensie.[1] În schimb, lucrurile sunt limpezi când e vorba de drepturile omului. Luise Schottroff – și nu e singura – consideră că Parabola slujitorului credincios și înțelept e o critică implicită a sistemului sclavagist din Imperiul Roman[2], după cum, în viziunea infatigabilului W. Herzog, Pilda talanților e o critică a exploatării celor săraci, prin abuzurile celor bogați și puternici[3].

S-ar putea scrie un întreg opuscul despre asemenea tehnici de chestionare academică a parabolelor lui Iisus. Ar fi o dovadă neliniștitoare despre distanța enormă care s-a așezat între noi și ele, despre felul în care „știința de carte" ajunge să se deturneze pe sine, cufundându-se în labirintul

1. Între alții, se ocupă de „litigiu" J. Derrett, „Law in the New Testament. The Treasure in the Field (Mt. II, 44)", în *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, nr. 54, 1963, pp. 31–42, și John Crossnan, „Finding Is the First Act: Trove Folktales and Jesus' Treasure Parable", în *Semeia Supplements*, nr. 9, 1979, p. 91. *Cf.* A. Hultgren, *op. cit.*, p. 412.

2. Luise Schottroff, *Die Gleichnisse Jesu*, ed. cit., pp. 230–233.

3. W. Herzog, *op. cit.*, pp. 150–168.

exactităților inutile, fără prea mare legătură cu *adevărul*. Nu voi contesta nici competențele, nici buna-credință a unora dintre cercetătorii invocați în inventarul de mai sus. Dar nu mă pot abține să deplâng futilitatea barocă a strădaniilor lor și patologia unei anumite secțiuni a „spiritului vremii", care nu mai vrea și nu mai poate să distingă între esențial și accesoriu, între „evidența" cadaverică a *literei* și freamătul discret, dar viu al *spiritului*.

Ca să nu închei într-o notă patetică, voi aminti o conversație pe care am avut șansa și plăcerea să o port cu E. H. Gombrich, în 1976, pe vremea când conducea *The Warburg Institute* de la Londra. A venit vorba, între altele, despre necesitatea și primejdiile specializării. Tocmai lucram la o teză de doctorat pe tema peisajului european. „Nu veți putea defini cu precizie – mi-a spus profesorul Gombrich – *europenitatea* peisajului, dacă nu veți lua, ca termen de comparație, peisajul extra-european, cel chinezesc, de pildă. Dar, ca să înțelegeți bine peisajul chinezesc, e recomandabil să învățați chinezește. Iar după ce veți învăța chinezește – ceea ce vă va lua o grămadă de timp – e foarte puțin probabil să vă întoarceți la problemele peisajului european." Mi se atrăgea astfel atenția asupra uneia dintre devierile posibile ale acribiei prost dozate. În fond, ce altceva fac exegeții parabolelor, mergând din întrebare în întrebare, din detaliu în detaliu, până la uitarea textului de care se ocupă? Ca să înțelegi parabolele, trebuie să te pui la punct cu ambianța concretă a lumii în care s-au născut. Așa e! E bine să ai idee – când analizezi Parabola celor zece fecioare – despre

cum arăta o procesiune nupțială, despre alcătuirea și modul de funcționare al unui opaiț etc. Dar, conștiincios și știutor cum ești, vei ajunge să te întrebi asupra deosebirii dintre nunta evreiască și cea romană, apoi asupra cantității de ulei necesare pentru a întreține (pentru cât timp?) flacăra unui opaiț, apoi despre producția de ulei în Palestina începutului de mileniu, despre motivile posibile ale întârzierii mirelui (negocieri laborioase despre dotă?) și, în consecință, despre regimul moștenirii în jurisprudența iudaică. Textul propriu-zis al parabolei devine, încet-încet, un pretext, o anexă, un episod minor dintr-o mare demonstrație de musculatură istoriografică. „Problema cu specializarea – a adăugat profesorul Gombrich – e că, la un moment dat, nu mai știi ce întrebări să-ți pui.“ Ai numai răspunsuri. Și ai răspunsuri la întrebări pe care textul însuși *nu* le pune. Trăiești, vorba lui Blaga, în „hipertrofia mijloacelor auxiliare“. Și, în timpul acesta, obiectul de la care ai pornit supraviețuiește stins, uitat, așteptând întrebarea potrivită.

Evident, nu poți fi sigur niciodată că ai găsit „întrebarea potrivită“. În ce ne privește, am încercat să o identificăm în spațiul care unește *intenția* textului, *interogația* proprie și *așteptările* (latente sau manifeste) ale cititorului de azi. Ne-am ferit de ingeniozități riscante, de originalități zglobii, ca și de tonul pompos și ultimativ al predicii „înțelepte“. Ne-am ferit de erudiția goală, dar am ținut, în același timp, să aducem în perimetrul religiozității autohtone o minimă exigență academică, un tip de discurs care să-și găsească locul, cu naturalețe, în dezbaterea intelectuală a modernității, în ciuda pripitelor ei crispări „laiciste“. Parabolele lui Iisus

au rezistat binișor și în vremuri mai grele. Ni s-a părut că trebuie să li se dea o șansă și acum, că în nimbul lor respiră, tenace, teme și soluții fără dată și fără patină muzeală. Dacă, din când în când, am reușit să formulăm întrebarea potrivită, nu ne rămâne decît să sperăm că încercarea noastră își va găsi, la rândul ei, *cititorul potrivit*. Către el se îndreaptă mulțumirile noastre și salutul nostru prietenesc.

Sugestii bibliografice

Nu ne propunem, în cele ce urmează, să oferim cititorului o bibliografie foarte amănunțită. Despre parabole s-a scris enorm, încă din primele veacuri creștine. Vrem doar să semnalăm câteva texte utile pentru cei cărora lucrarea de față le va fi stimulat, așa cum sperăm, curiozitatea și reflecția. E vorba, așadar, de o bibliografie strict orientativă, destinată oricui va simți nevoia să facă, pe cont propriu, câțiva pași mai departe. Ne-am mărginit la un inventar de *cărți*, lăsând deoparte puzderia de *studii* și *articole*, menționate, adesea, în notele de subsol ale fiecărei pagini. Am lăsat, de asemenea, deoparte, câțiva autori, pe care i-am amintit, sporadic, în cuprinsul volumului nostru, dar care, din punctul nostru de vedere, se află într-o totală – deși savantă – inadecvare cu materia de care se ocupă (William Herzog, Luise Schottroff, M.A. Beavis etc.).

În ce ne privește, am profitat masiv (documentar și hermeneutic) de pe urma a trei lucrări, a căror lectură constituie o amplă și fertilă introducere în domeniu:

Snodgrass, Klyne, *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 2008.

Hultgren, Arland J., *The Parables of Jesus. A Commentary*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 2002.

Zimmermann, Ruben (ed.), în colaborare cu Detlev Dormeyer, Gabi Kern, Annette Merz, Christian Münch, Enno Edzard Popkes,

Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloch, 2007 (lucrare colectivă, cu contribuții inegale, dar întotdeauna profitabile). Volumul include și analiza „parabolelor" din Evanghelia după Ioan (socotită îndeobște ca fiind lipsită de ilustrări ale genului), ca și a unor texte exterioare canonului tradițional: Evanghelia după Toma și o largă selecție de apocrife („Agrapha").

Încă greu de ocolit sunt lucrările clasice ale lui Adolf Jülicher (*Die Gleichnisse Jesu*, două părți adunate într-un singur volum, Tübingen, 1910, ediție reprodusă fotomecanic la Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963) și Joachim Jeremias (*Die Gleichnisse Jesu*, Zwingli-Verlag, Zürich, 1947, trad. rom., după o ediție engleză, de P.S. Calinic Dumitriu, pr. prof. dr. Vasile Mihoc și dr. Ștefan Matei, Anastasia, București, 2000). Aș menționa și vechea contribuție, în bună tradiție iezuită, a lui Leopold Fonck, S.J., primul rector al Institutului Biblic Pontifical de la Roma: *Die Parabeln des Herrn im Evangelium,* Rauch, Innsbruck, 1902. Pentru o privire de ansamblu asupra exegezei parabolelor, se va citi cu folos Warren S. Kissinger, *The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography* (ATLA Bibliography Series, 4), Scarecrow Press, Metuchen, N.J. & London, The American Theological Library Association, 1979.

Un instrument excelent pentru comentarii patristice introduse, *ad locum*, în textul Evangheliilor, este Thomas C. Oden (editor coordonator), *Ancient Commentary on Scripture*, volumele: *New Testament Ia* (Matthew 1-13), InterVarsity Press, Downers Grove, 2001, și *Ib* (Matthew 14-28), InterVarsity Press, Downers Grove, 2002, ambele editate de Manlio Simonetti, *New Testament II* (Mark), InterVarsity Press, Downers Grove, 1998 (2005), editat de Christopher A. Hall, și *New Testament III* (Luke), InterVarsity Press, Downers Grove, 2003, editat de Arthur A. Just Jr.

Iată acum, în ordine alfabetică, lista selectivă a altor titluri, în afara celor deja menționate:

Baudler, Georg, *Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Das erzählerische Lebenswerk Jesu – ein Zugang zum Glauben*, Calwer Verlag, Stuttgart, Kösel-Verlag, München, 1986.

Berger, Klaus (ed.), *Gleichnisse des Lebens. Aus der Religionen der Welt*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, Leipzig, 2002. (O bună colecție, pe teme, din literatura „parabolică“ a lumii.)

Blomberg, Craig L., *Interpreting the Parables*, InterVersity Press, Downers Grove, 1990.

Borsch, Frederick Houk, *Many Things in Parables. Extravagant Stories of New Community*, Fortress Press, Philadelphia, 1988.

Cadoux, A.T., B.A.(Cape), D.D.(London), *The Parables of Jesus. Their Art and Use*, James Clarke & Co. Ltd, London, 1930.

Capon, Robert Farrar, *Kingdom, Grace, Judgement: Paradox, Outrage, and Vindication in the Parables of Jesus*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 2002. (O analiză provocatoare, în tradiția stilistică – în versiune „americanizată“ – a lui G.K. Chesterton și C.S. Lewis, mult mai vie decât multe predici solemne, dar cu unele excese de „libertate“ dogmatică.)

Crossan, John Dominic, *In Parables: The Chalenge of the Historical Jesus*, Harper & Row, London, 1985.

Delorme, Jean (coordonator), *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles* (XII^{e} Congrès de l'Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible, Lyon, 1987), Lectio Divina 135, Éditions du Cerf, Paris, 1989.

Dmitri (Archbishop), *The Parables. Biblical, Patristic and Liturgical Interpretation*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1996.

Drury, John, *The Parables in the Gospels. History and Allegory*, Crossroad, New York, 1985.

Eichholz, Georg, *Gleichnissen der Evangelien. Form. Überlieferung. Auslegung*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1971 (1984^{4}).

Erlemann, Kurt, *Gleichnisauslegung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, A. Francke Verlag (UTB für Wissenschaft), Tübingen, Basel, 1999. (Un bun manual, cu o utilă selecție de texte comparate pe temele parabolelor, recoltate din surse paralele, sacre și profane.)

Harnisch, Wolfgang, *Die Gleichnis-erzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung*, Vandenhoeck & Ruprecht (UTB für Wissenschaft), Göttingen, 1985 (2001^{4}).

Hedrick, Charles W., *Many Things in Parables. Jesus and His Modern Critics*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2004.

Hermaniuk, Maxime, C.SS.R, *La Parabole Évangélique. Enquête exégétique et critique*, Biblioteca Alfonsiana, Louvain, Desclée de Brouwer, Paris, 1947.

Kähler, Christoph, *Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie. Versuch eines integrativen Zugangs zum kommunikativen Aspekt von Gleichnissen Jesu*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1995.

Linnemann, Eta, *Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1961 (1966[4]).

Longenecker, Richard N. (ed.), *The Challenge of Jesus' Parables*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, 2000.

Madsen, Iver K., *Die Parabeln der Evangelien und die heutige Psychologie*, Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1936.

McBride, Denis, C.SS.R, *The Parables of Jesus*, Ligouri/Triumph, Missouri, 1999.

Meinertz, Max, dr., *Die Gleichnisse Jesu*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf.), 1948.

Mell, Ulrich (ed), *Die Gleichnisreden Jesu 1899-1999. Beiträge zum Dialog mit Adolf Jülicher* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 103), Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1999.

Michaelis, Wilhelm, *Die Gleichnisse Jesu. Eine Einführung*, Furche Verlag, Hamburg, 1956.

Müller, Peter, Büttner, Gerhardt, Heiligenthal, Roman, Thierfelder, Jörg, *Die Gleichnisse Jesu. Ein Studien- und Arbeitsbuch für Unterricht*, Calwer Verlag, Stuttgart, 2002 (2008[2]) (cu un util glosar terminologic la sfârșit).

Pirot, Jean, *Paraboles et allégories évangéliques. La pensée de Jésus. Les commentaires patristiques*, P. Lethielleux, Paris, 1949.

Salm, Werner, *Beiträge zur Gleichnisforschung* (Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Theologischen Fakultät der Georg August-Universität zu Göttingen), Göttingen, 1953.

Scott, Bernard Brandon, *Hear Then the Parable. A Commentary on the Parables of Jesus*, Fortress Press, Minneapolis, 1989.

Shillington, George V (ed.), *Jesus and His Parables. Interpreting the Parables of Jesus Today*, T&T Clark, Edinburgh, 1997.

Sider, John W., *Interpreting the Parables. A Hermeneutical Guide to Their Meaning*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1995 (glosar terminologic în anexă).

Smith, B.T.D., D.D., *The Parables of the Synoptic Gospels. A Critical Study*, University Press, Cambridge, 1937.

Smith, Charles W.F., *The Jesus of the Parables*, ediție revăzută, A Pilgrim Press Book, United Church Press, Philadelphia, 1975.

Stern, Frank, *A Rabbi Looks at Jesus' Parables*, Rowman & Littlefield, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford, 2006.

Tolber, Mary Ann, *Perspectives on the Parables. An Approach to Multiple Interpretations*, Fortress Press, Philadelphia, 1979.

Via, Dan Otto, *Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existentiale Dimension* (Beiträge zur evangelischen Theologie, 57), Chr. Kaiser Verlag, München, 1970.

Weder, Hans, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990.

Wilder, Amos N., *Jesus' Parables and the War of Myths. Essays on Imagination in the Scripture* (James Breech, ed.), Fortress Press, Philadelphia, 1982.

Winterhalter, Robert, Fisk, George W., *Jesus' Parables: Finding Our God Within*, Paulist Press, New York, Mahwah, N.J., 1993 (o încercare de interpretare jungiană a parabolelor).

Zimmermann, Ruben (ed., în colaborare cu Gabi Kern), *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.

Cărții de față îi pot fi reproșate *cel puțin* două lacune. Mai întâi, ea nu dă socoteală de *toate* parabolele cuprinse în Noul Testament. (De altfel, fiecare exeget propune propria lui selecție, mergând de la cca 30 și ajungând, ca în *Compendiumul* lui Zimmermann, să

depășescă cu mult 100.) Am evitat să intrăm într-o complicată dezbatere cu privire la ce poate fi și ce nu poate fi considerat „parabolă“, în sens strict. Am optat pentru o expunere axată pe două capitole mari: 1. De ce a ales Iisus să vorbească în parabole? și 2. Cum reușesc parabolele hristice să ocolească, dacă nu chiar să submineze, orice înclinație spre ideologie, spre îngustime doctrinară, spre scleroza „sistemului“.

O lacună încă și mai gravă este insufucienta aprofundare a problematicii Împărăției și a parabolelor legate nemijlocit de această temă (aluatul, grăunele de muștar, năvodul etc.). E drept, *toate* parabolele trimit, într-un fel sau altul, către perspectiva lumii de după lume. Dar atacul frontal al subiectului ar impune alcătuirea unui volum distinct, amânat, deocamdată, pentru un alt moment sau pentru niciodată. Celor care simt totuși nevoia unei prime defrișări a terenului, le propunem mai jos câteva titluri esențiale:

Ambrozic, Aloysius M., *The Hidden Kingdom. A Redaction-Critical Study of the References to the Kingdom of God in Mark's Gospel*, The Catholic Biblical Association of America, Washington, D.C., 1972.

Beasley-Murray, G.R., *Jesus and the Kingdom of God*, William B. Eerdmans Publishing Company, The Paternoster Press, Grand Rapids, Michigan, 1986.

Bright, John, *The Kingdom of God. The Biblical Concept and Its Meaning for the Church*, Abingdon-Cokesbury Press, Nashville, 1953.

Chilton, Bruce (ed.), *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (Issues in Religion and Theology, 5), Fortress Press, Philadelphia, S.P.C.K., London, 1984.

Dodd, C.H., *The Parables of the Kingdom*, Nisbet & Co., London, 1936.

Gray, John, *The Biblical Doctrine of the Reign of God*, T&T Clark, Edinburgh, 1979.

Ladd, George Eldon, *The Gospel of the Kingdom. Scriptural Studies in the Kingdom of God*, William B. Eerdmans, The Paternoster Press, Grand Rapids, Michigan, 1959.

Lundström, Gösta, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus. A History of Interpretation from the Last Decades of the Nineteenth Century to the Present Day*, John Knox Press, Richmond, Virginia, 1963.

Merklein, Helmut, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft: eine Skizze*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1983.

Otto, Rudolf, *Reich Gottes und Menschensohn*: *ein religionsgeschichtlicher Versuch*, Beck, München, 1954[3].

Schnabel, Eckhard J., *Das Reich Gottes als Wirklichkeit und Hoffnung: neuere Entwicklungen in der evangelikalen Theologie*, R. Brockhaus, Wuppertal, 1993.

Willis, Wendell (ed.), *The Kingdom of God in 20th-Century Interpretation*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 1987.

Indice al parabolelor lui Iisus

Cu a. locul unde au fost povestite, b. tema, c. trimiterea biblică și d. paginile unde sunt comentate sau menționate în cartea de față.

Lucrătorii nevrednici ai viei
a. Ierusalim
b. Hristos este respins de către evrei.
c. Matei 21, 33–46; Marcu 12, 1–12; Luca 20, 9–18
d. pp. 38, 113–135

Semănătorul
a. Ghenizaret
b. Obstacolele care împiedică Cuvântul să rodească
c. Matei 13, 3–9, 18–23; Marcu 4, 1–9, 14–20; Luca 8, 4–8, 11–15
d. pp. 38, 69, 73–95

Sămânța bună și neghina
a. Ghenizaret
b. Despărțirea celor răi de cei drepți
c. Matei 13, 24–30; 36–43
d. pp. 54, 192

Cetatea de pe munte
a. Galileea
b. Evidența adevărului dumnezeiesc
c. Matei 5, 14
d. pp. 58–71

Făclia sub obroc
a. Galileea
b. Evidența adevărului dumnezeiesc
c. Matei 5, 15–16; Marcu 4, 21; Luca 8, 16; 11, 33
d. pp. 58–71, 284

Cele zece fecioare
a. Muntele Măslinilor
b. Importanța faptului de a fi pregătit pentru venirea Domnului
c. Matei 25, 1–13
d. pp. 60, 139–164, 273, 284, 294, 296, 298

Aluatul
- a. Ghenizaret
- b. Posibila influență negativă a religiei
- c. Matei 13, 33; Luca 13, 20, 21
- d. pp. 69, 306

Comoara ascunsă
- a. Ghenizaret
- b. Importanța Împărăției cerurilor
- c. Matei 13, 44
- d. pp. 69, 296–297

Grăuntele de muștar
- a. Ghenizaret
- b. Să nu ne socotim deasupra celorlalți
- c. Matei 13, 31, 32;
  Marcu 4, 30–34;
  Luca 13, 18, 19
- d. pp. 69, 126, 306

Smochinul neroditor
- a. Ierusalim
- b. Tatăl caută rod
- c. Luca 13, 6–9
- d. p. 69

Năvodul
- a. Ghenizaret
- b. Despărțirea celor răi de cei drepți
- c. Matei 13, 47–50
- d. pp. 87, 188, 295, 306

Copiii din piețe
- b. Obnubilările spiritului critic
- c. Matei 11, 16–19; Luca 7, 31–35
- d. pp. 97–112, 296

Vameșul și fariseul
- a. Ierusalim
- b. Judecata proprie și smerenia
- c. Luca 18, 9–14
- d. pp. 104, 161, 174, 188, 266

Cina cea mare
- a. Ierusalim
- b. Universalitatea chemării divine
- c. Luca, 14, 16–24
  Vezi și Matei 22, 1
- d. pp. 119, 186–207

Iconomul (slujitorul) credincios și înțelept
- a. Ierusalim
- b. Cinstea și credința
- c. Luca 12, 41–48
- d. pp. 137, 140–164, 297

Slugile veghetoare
- a. Ierusalim
- b. Veghea pentru cea de a doua venire
- c. Luca 12, 35–38
- d. pp. 138, 140–164

Stăpânul casei (portarul)
- a. Ghenizaret
- b. Vegheați și vă rugați

c. Marcu 13, 32–37
d. pp. 138–164

Furul
a. Muntele Măslinilor
b. Importanța privegherii
c. Matei 24, 43; Luca 12, 39
d. pp. 139–164

Sămânța care crește singură
a. Ghenizaret
b. Creșterea este rodul vieții
c. Marcu 4, 26–29
d. pp. 140–164

Fiul risipitor
a. Ierusalim
b. Dragostea Tatălui pentru fiul care se căiește
c. Luca 15, 11–32
d. pp. 161, 189, 212, 259–270, 287, 293

Judecătorul nedrept și văduva stăruitoare
a. Ierusalim
b. Stăruința în rugăciune
c. Luca 18, 1–8
d. pp. 165–166, 172–176, 242

Prietenul de la miezul nopții
a. Ierusalim
b. Stăruința în rugăciune
c. Luca 11, 5–8
d. pp. 165–172, 242

Talanții
a. Muntele Măslinilor
b. A fi credincios în ceea ce-ai primit
c. Matei 25, 14–30
d. pp. 177–183, 297

Nunta fiului de împărat
a. Muntele Măslinilor
b. A găsi scuze atunci când nu vrei să faci ceva
c. Matei 22, 1–14
d. pp. 185–207

Bunul samaritean
a. Ierusalim
b. Mila pentru cel aflat în suferință
c. Luca 10, 30–37
d. pp. 188, 234

Drahma pierdută
a. Ierusalim
b. Bucuria de după tristețe
c. Luca 15, 8–10
d. pp. 189, 293

Oaia pierdută
a. Ierusalim
b. Bucuria la întoarcerea celui păcătos
c. Matei 18, 11–14; Luca 15, 3–7
d. p. 189

Oile și caprele
a. Muntele Măslinilor
b. Despărțirea finală a celor drepți de cei răi
c. Matei 25, 31–33
d. p. 192

Casa zidită pe stâncă
- a. Galileea
- b. Credința trainică sau cea înșelătoare
- c. Matei 7, 24–29; Luca 6, 47–49
- d. pp. 215, 217–228, 295

Cei doi fii
- a. Ierusalim
- b. A face voia Tatălui, nu doar a avea intenția
- c. Matei 21, 28–32
- d. pp. 216, 232, 239–241

Turnul și împăratul la război
- b. A pune temelia fără a duce la bun sfârșit ce ai început
- c. Luca 14, 28–32
- d. pp. 216, 225–231, 236–239

Iconomul nedrept
- a. Ierusalim
- b. Pregătirea pentru veșnicie
- c. Luca 16, 1–8
- d. pp. 271–277

Peticul de postav nou la haina veche
- a. Capernaum
- b. Doctrine noi construite pe idei false
- c. Matei 9, 16; Marcu 2, 21; Luca 5, 36
- d. p. 290

Vinul nou în burduf vechi
- a. Capernaum
- b. Duhul înnoit într-o inimă neschimbată
- c. Matei 9, 17; Marcu 2, 22; Luca 5, 37–39
- d. pp. 290–291

Cuprins

Cuvânt înainte 7

INTRODUCERE

Adevărul ca poveste 11

I. „DE CE LE VORBEȘTI ÎN PARABOLE?“

1. Un „scandal teologic“? 29
2. Inevidența luminoasă 57
   Făclia sub obroc 58
   Cetatea de pe munte 59
3. Parabola semănătorului
   sau despre receptivitatea deviată 73
4. Obnubilările spiritului critic și pierderea „filialității“.
   Parabola copiilor din piețe 97
5. Opacitatea agresivă și pierderea „moștenirii“.
   Parabola lucrătorilor nevrednici ai viei 113
6. Așteptarea ca formă a receptivității 137
   Slujitorul credincios și înțelept 137
   Slugile veghetoare 138
   Portarul 138
   Furul 139
   Cele zece fecioare 139
   Sămânța care crește singură 140

7. Despre îndrăzneală și perseverență 165
Prietenul de la miezul nopții 165
Judecătorul nedrept și văduva stăruitoare 165
8. Creativitatea și riscul asumat ca forme ale receptivității 177
Talanții 177
9. „Cruzimea“ și receptivitatea lui Iisus 185
Nunta fiului de împărat 185
Cina cea mare 186

II. PARABOLA CA SUBMINARE A IDEOLOGICULUI

1. Faptă și contemplativitate din perspectiva parabolelor 215
Casa zidită pe stâncă 215
Turnul și împăratul la război 216
Cei doi fii 216
2. Misterul ușilor închis-deschise 245
3. Trei feluri de risipă 259
Fiul risipitor 259
4. Iconomul nedrept și inteligența salvatoare 271

ÎNCHEIERE

Critica rațiunii exegetice 281

Sugestii bibliografice 301
Indice al parabolelor lui Iisus 309